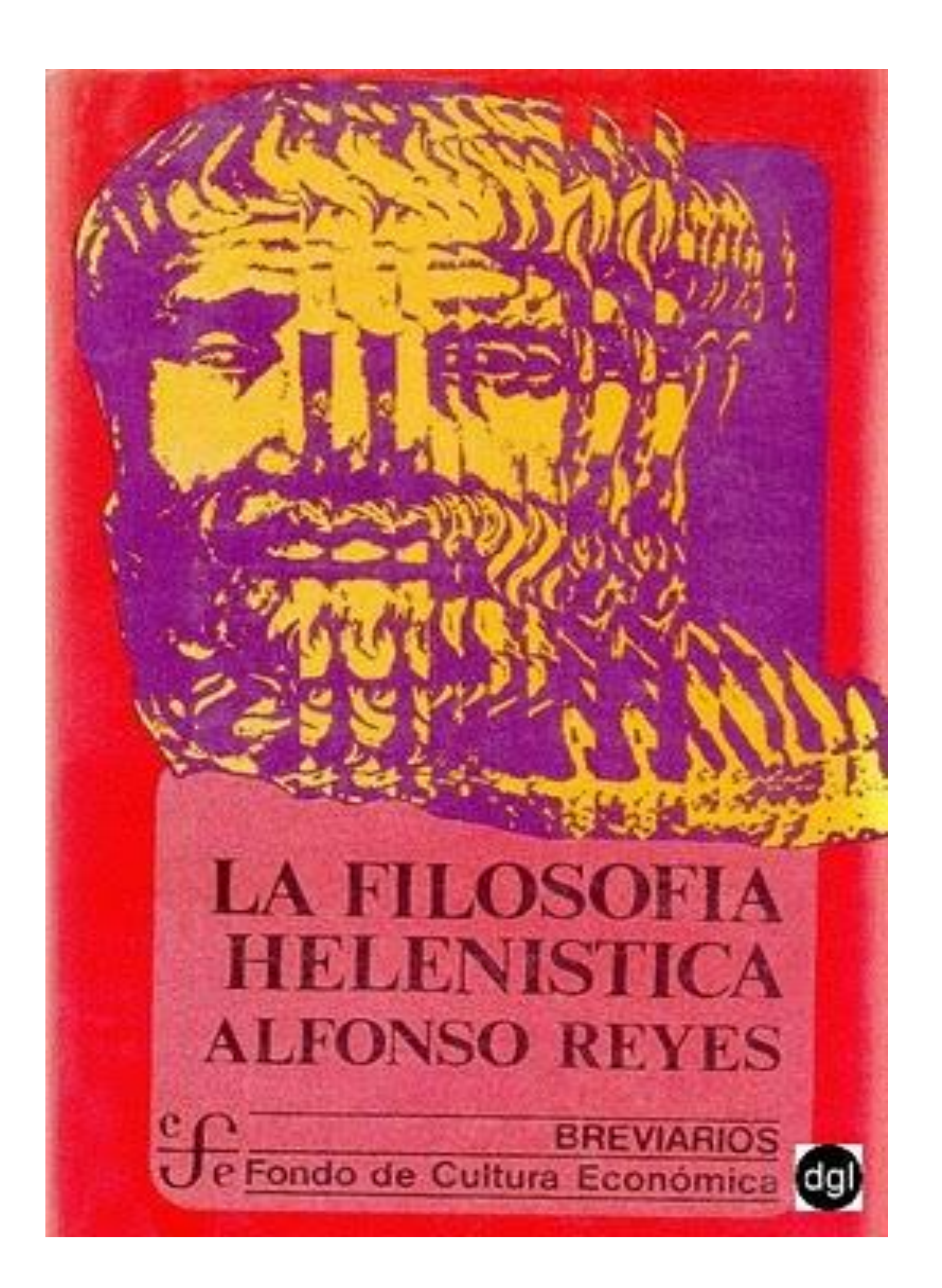

LA FILOSOFIA
HELENISTICA
ALFONSO REYES
cfe
BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica
dgl

ALFONSO REYES

La filosofía helenística



NOTICIA

TRAS *La crítica en la Edad Ateniense* (1914) y el desprendimiento irregular de este libro que vino a ser *La antigua retórica* (1942), correspondía considerar la etapa siguiente, o sea la Edad Alejandrina (de 300 a. c. a comienzos del Cristianismo). Pero nos resultó imposible atacar de una vez el caso especial de la crítica literaria en esa edad —proyecto aplazado por ahora— sin representarnos antes, por sumario que fuese, el cuadro total de la cultura alejandrina. Comenzamos, así, por un resumen de la helenización del mundo antiguo que, aunque publicado ya anteriormente, hemos querido reproducir aquí casi íntegro, por parecemos el proemio obligado al presente estudio. ("La helenización del mundo antiguo", en *Junta de sombras,* México, El Colegio Nacional, 1949, pp. 346-374.)

De modo que el examen de la crítica literaria nos lanzó al mar de la cultura. Esto nos llevó a ciertas observaciones generales que aquí aparecen, sobre la educación entre los antiguos (II, 1-4). Y la educación, campaña helenística por excelencia, puesto que venía a ser la domesticación o urbanización de un mundo recién conquistado, nos llevó a su turno a la filosofía alejandrina, alimento de los nuevos ideales.

Había, pues, que comenzar por la filosofía (ya llegará su vez —nos decíamos— a la geografía, a la historia, etcétera), si algún día deseábamos abordar la crítica. No es la primera vez que nos acontece escribir uno o dos libros como preparación de otro: para *El deslinde* (1944), tuvimos antes que proceder a ciertos esclarecimientos, de que surgieron los ya citados volúmenes sobre la *Edad*

Ateniense y *La antigua retórica.* Y, a la hora en que trazamos estas líneas, la necesidad de dar su sitio a cierta *Mitología griega* en elaboración nos ha obligado a escribir antes una *Religión griega,* también en trama.

No pretendemos poseer luces propias sobre la historia de la filosofía. Nuestra línea es la línea humanística. Para mejor asear el camino, no nos queda más que cruzar el bosque y atrevernos a estas aventuras. Nos valemos, para ello, de guías autorizados, a los que seguimos a veces muy de cerca. Por ejemplo, para ciertos datos de mera información, a Bréhier, a Barth. Indicar todas nuestras fuentes sería inútil en libro de este carácter.

El especialista podrá considerarnos acaso con alguna conmiseración, como nosotros a él, por nuestra parte. Pero andamos por la tierra algunos "especialistas en universales". No nos resignamos a estudiar los objetos de la cultura como objetos aislados. Necesitamos sumergirlos en los conjuntos históricos y filosóficos de cada época. De aquí nuestras aparentes audacias. Lo son solamente por venir de un estudiante que ha pasado ya los sesenta años, y todavía reclama el derecho juvenil a seguir leyendo, tomando notas y organizando sus lecturas.

Este libro nace de un curso invernal en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de México), enero a febrero de 1943, después desarrollado más ampliamente en El Colegio Nacional, abril a junio de 1954. Al darle forma para la presente publicación se vio la conveniencia de añadir, a los primeros capítulos sobre la filosofía alejandrina, otros dos capítulos más (la Tercera Parte), de modo que, al periodo ético se suma ahora el periodo religioso, y así se completa el cuadro de la filosofía helenística.

Respecto a la filosofía anterior, el lector con quien aquí conversamos —y que no es el catedrático, ni menos el investigador— puede referirse a la obra de W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles,* traducción de don Florentino M. Torner, publicada entre los Breviarios del Fondo de Cultura Económica (núm. 88).

1954

PRIMERA PARTE

I. LA HELENIZACIÓN DEL MUNDO ANTIGUO

1. EL PRESENTE LIBRO

1. HEMOS explicado brevemente, en la Noticia, cómo fue que el estudio de la antigua crítica literaria nos condujo a representarnos el cuadro de la filosofía alejandrina, requerimiento indispensable si es que pretendíamos entender el tránsito de la época griega a la época grecorromana. Hemos explicado también cómo la necesidad de completar nuestro cuadro, aunque en un principio sólo intentábamos recorrer la filosofía propiamente alejandrina o del periodo ético, nos llevó a añadir un examen del periodo grecorromano o periodo religioso, para llegar así hasta el momento en que la filosofía pagana desaparece y deja el paso franco a la filosofía cristiana (IV, 1).

2. Antes de entrar en nuestro asunto conviene recordar cómo aconteció, a partir de las campañas de Alejandro, la helenización del mundo y el nuevo ánimo que esa expresión trajo consigo. A ello consagramos el presente capítulo, marcando así el contorno donde luego, a partir del capítulo II, acomodaremos a la filosofía.

El acervo de la antigua cultura desemboca en la edificación imperial del Estagirita. Y cuando éste, como los héroes trágicos, sufre el desplazamiento o *sparagmós* a manos de sus discípulos o sucesores, la sustancia ya unificada por él se derrama y canaliza en diversas especializaciones, para fecundizar varias zonas del espíritu.

3. Situémonos ahora en el punto donde se cierra la Edad Ateniense y se abre la Edad Alejandrina; el instante simbólico en que Demetrio Faléreo, hijo del Liceo aristotélico y educado junto a Teofrasto, se traslada a Alejandría, nuevo emporio de la cultura, y lleva por decirlo así en su persona los gérmenes que habrán de prender en el suelo escogido para las nuevas hazañas del pensamiento. La Edad Alejandrina se extiende más o menos desde 300 a. c. hasta los comienzos de la Era Cristiana. Pero ya para entonces ha comenzado también la Edad Romana, en su doble corriente de humanismo griego y humanismo latino. ¿En qué momento los griegos dejan de corresponder a la Edad Alejandrina y corresponden ya a la Edad Romana? La partición es convencional, e inútil precisarla, el movimiento político se sobrepone a la continuidad del espíritu. La misma romanización de los distintos centros griegos no es simultánea. Y la helenización cultural de los

romanos comienza antes de que éstos completen sus conquistas. Para circular libremente entre estos vaivenes fijaremos, pues, algunos hitos.

Hemos consagrado dos cursos anteriores a la historia de la crítica en la cultura occidental. En el primero, que abarca los tres siglos fundamentales de Atenas (600 a 300 a. c), vimos cómo el instinto crítico, tempranamente revelado en los usos e instituciones de la sociedad helénica —recitación, escuela, recopilación y certamen— y singularmente apoyado en las grandes epopeyas, fue atraído y sumergido definitivamente en el seno de las interpretaciones religiosas, filosóficas, éticas y políticas. La crítica ateniense derivó hacia consideraciones generales de teoría y preceptiva, reglamentando así la poética y la retórica. Fuera de las anticipaciones que aventuró entre las libertades de la comedia, se desentendió, por lo menos en la expresión escrita, de la estimación particular de las obras, o la sometió de preferencia a criterios extraños al gusto y aun al sentido literario. Entretanto, adelantó las técnicas auxiliares de la crítica, esbozos de gramática y crítica textual y fundamentos de la métrica. Construyó una doctrina de la poesía épica y, sobre todo, de la trágica. No llegó a la comedia, o no han llegado a nosotros sus investigaciones sobre la comedia. Y aunque la lírica pronto alcanzó plena madurez y la historiografía dejó entonces obras imperecederas, la crítica no acertó a captarlas en su conceptuación: confundió la lírica en la música y —salvo los reparos aristotélicos— la historia en la retórica.

Llegados a este punto, y ante la imposibilidad de abarcar de una vez el múltiple espectáculo que aparecía a nuestros ojos, hubo que fraccionar el estudio. Y, a modo de desprendimiento sobre una trayectoria determinada, consagramos el segundo curso a la retórica, enfocándola en sus grandes organizadores —Aristóteles, Cicerón, Quintiliano— para desembarazarnos del inmenso bulto oratorio, deslizándonos de Grecia a Roma y asomándonos a los albores de la Era Cristiana.

4. La literatura helénica posterior a la época clásica y anterior a la Edad Media se extiende desde el fallecimiento de Alejandro hasta el fallecimiento de Justiniano —323 a. c. a 565 J. C.[1] Se divide en tres etapas:

I. Helenización del mundo antiguo, hasta la batalla de Accio, año 31. Es la Edad Alejandrina, cuyas fechas rebasaremos un poco uno y otro lado para la cabal comprensión.

II. De Accio hasta el siglo III J. C. La conquista romana tiende a convertirse en la protección romana. Es la época grecolatina. Cada uno de los tres siglos que abarca ofrece un rasgo distintivo:

[1] Se entenderá que las fechas sin indicación especial son todas anteriores a la Era Cristiana. Más adelante se harán siempre las indicaciones.

a) Siglo J. C.—Florece la paz universal desde Augusto hasta Domiciano. Las letras latinas se desarrollan al grado que la mejor literatura, con excepción del Nuevo Testamento, se escribe en latín. Los escritores griegos parecen entonces algo oscuros, y los más dignos de nota proceden todavía de la etapa anterior.

Siglo II J. C.— Conforme nos acercamos a este siglo, se acentúa un resurgimiento de las letras helénicas, en todos los órdenes.

Siglo III J. C.—Se recogen los frutos de la Segunda Sofística. Auge del neoplatonismo. Longino.

III. Siglos IV a VI J. C.—Señales de fatiga. Diocleciano busca el remedio en el despotismo oriental; Constantino, en el Cristianismo. Esta etapa tiene tres fases:

a) Escritores cristianos.

b) Últimos escritores paganos.

c) Corte de letrados de Justiniano.

De estas tres etapas sólo nos incumbe la primera, la Edad Alejandrina. Ella se divide en tres periodos:

a) De la muerte de Alejandro a la batalla de Iso —323 a 302—. Los Sucesores riñen sobre los trozos del Imperio Alejandrino. Atenas disfruta horas de relativa prosperidad bajo la regencia del humanista Demetrio Faléreo. Florecen Teofrasto y Menandro. Aparece Epicuro.

b) Siglo III.—Desarrollo de la cultura en las ciudades del Medite rráneo oriental. La sola Alejandría produce un millar de escritores, de que sólo llegan a nosotros unos cuantos a través de los copistas bizantinos. Florecen Licofrón, Teócrito, Calimaco, Apolonio de Rodas.

c) Siglos II y I.—Reacción oriental y conquista romana. Florecen los críticos Aristarco y Dionisio de Halicarnaso, los eruditos anticua rios, el historiador Polibio, el geógrafo Estrabón, la filosofía judeohelénica. Quedan restos de la poesía alejandrina. Aparecen los poetas sirios Antípatro Sidonio, el dudoso Filodemo, Meleagro.

Tal es el panorama que nos espera.

5. Visitaremos así un mundo palpitante de novedades y sorpresas, deslumhrado ante los ensanches que las conquistas alejandrinas han dado a la tierra y al espíritu; y, en el orden de la cultura, algo ago. biado por el deber de ordenar y conservar la ponderosa herencia de Atenas. Por eso mismo, estos oficiales —que no ya creadores de la cultura— se ven en el caso de construir instrumentos. Ello les permitirá deslindar las técnicas propias de cada disciplina y descubrir poco a poco las leyes interiores que a cada una gobiernan.

Las nuevas necesidades solicitan, por otra parte, nuevas aplicaciones. Es grande la crisis. El hombre, caído de rodillas del Olimpo y del Estado, se ve entregado a sí mismo, y la filosofía nos lo muestra absorto en la introspección moral. La vida nos lo muestra arrastrado a buscar la utilización del pensamiento. De modo que por un

doble proceso, teórico y práctico a la vez —teórico en cuanto es examen de conciencia para absorber metódica y cuidadosamente el pasado, práctico en cuanto acude a exigencias sociales nunca antes conocidas—, sobreviene una diferenciación fecunda: la ciencia, desligada ya de la filosofía, se desarrolla y derrama sobre la ingeniería y la industria; la matemática empuja sus dominios, cubre la geografía descriptiva con sus fórmulas, asciende a la astronomía; nace la nueva física, insignia de la civilización occidental; la medicina logra descubrimientos anatómicos e inaugura la disección; la historia engendra tipos insólitos; la poesía se atreve con las emociones que le dicta la imprevista aventura humana; la crítica, aunque enredada de erudición y gramática, descubre su autonomía y prepara los métodos de la exégesis o ciencia de la literatura. A todo ello contribuye el hecho de que la época, por efecto de inmensa transformación histórica, considera ya la elaboración clásica que la precedió desde un punto de vista no clásico, desde otra orilla, con la objetividad de la distancia, desprendiendo así, en la literatura ateniense —tan tramada en la vida—, las puras especies culturales.

6. Ahora bien, la crítica es fenómeno condicionado. No se explica sin la literatura. Y aunque los críticos alejandrinos viven atentos al pasado, tampoco desoyen la actualidad, antes estudian e incorporan en sus cánones a los poetas de su tiempo, a quienes juzgan según las reglas que creen extraer de los modelos antiguos. Pero la literatura tampoco se explica fuera de su ambiente histórico y cultural. Además, la literatura no se escribe exclusivamente para los críticos, sino que llama a todas las puertas. De todos los puntos del horizonte llegan los rumores que permiten establecer las normas de estimación. Si esto es verdad para cualquier sociedad y cualquier tiempo, al punto que las obras especiales sobre historia de la crítica padecen por ceñirse a los puros autores profesionales —dura necesidad *económica.*—, mucho más lo es para épocas y pueblos en que la profesión comienza a nacer, y sobre todo cuando la tendencia enciclopédica es predominante, como acontece en el mundo alejandrino. Los poetas a menudo son eruditos, los matemáticos cultivan a veces la historia, los ingenieros son filósofos. Tal enciclopedismo nos obligará desde luego a distribuir en distintos capítulos las referencias a un mismo autor, pues no queremos dar una lista de nombres, sino una revista de nociones. Y el deseo de hacer más comprensible la crítica situándola en su atmósfera viva nos obligará a tratar de todas las actividades que a la crítica rodean y acompañan. Nos pareció indispensable proceder con mayor elasticidad que en los cursos anteriores.

La época que nos ocupa no ha merecido nunca una atención especial a nuestras aulas, no podemos darla por conocida. Comenzaremos, pues, por un cuadro general de la cultura alejandrina, y a su debido tiempo abordaremos la crítica y las disciplinas literarias. La historia política de este periodo ha salido mejor librada en

nuestras prácticas académicas, y es lícito referirse a ella sin volver a relatarla. En la experiencia de la filosofía, procuraremos destacar las proyecciones sobre la crítica, la fase menos conocida por ventura, y nunca perder de vista la referencia histórica. Las ciencias serán objeto de una reseña general, sin descender a sus problemas específicos, según corresponde a un estudio humanístico. Filosofía, historiografía, geografía y literatura serán contempladas más de cerca, porque más de cerca nos afectan. La crítica, finalmente, será aceptada tal como entonces se produjo, con su revoltura de erudición, retórica y gramática y sin esos remilgos de buen gusto contemporáneo que a la vez mutilan y tuercen las perspectivas en algunos tratados por otros conceptos valiosísimos.

7. Dos facultades nos persiguen, la una interna y la otra externa. De un lado, la inmensidad del campo tradicional y del campo recién descubierto, el peso abrumador de la herencia y la intensidad de la sorpresa impuesta al espíritu, hacen que los alejandrinos resulten un poco inferiores a su empresa, por más que de sus laboratorios haya surgido esta humanidad que hoy somos. De otro lado, muchísimos autores alejandrinos se han perdido hasta de la memoria; sobre otros quedan referencias más o menos tardías, más o menos inseguras; de algunas obras sólo hay extractos y fragmentos, y ninguna prácticamente está completa. Como reconstruimos mediante la imaginación y a luz de sospechas lo que pudo ser la poesía de un personaje de novela sobre el cual simplemente se nos informa que escribía versos, como nos resignamos a ignorar el ensayo de Swann sobre la pintura de Vermeer de Delft, así nos vemos forzados a proceder para con los alejandrinos.

8. Antes de acercarnos al afanoso rumor de estos panales tenemos que cruzar el tránsito que nos conduce de Atenas a Alejandría. Tenemos que embarcar en la nave de Demetrio Faléreo, antes que podamos exclamar con Carducci:

Ecco, venimmo a salutarti, Egitto,
noi figli d'Elle, con le cetre e l'aste.
Tebe, dischiude le tue cento porte
ad Alessandro.

2. La expansión helenística

9. La Antigüedad clásica había destilado una quintaesencia del espíritu, encerrándola en una preciosa y diminuta redoma. Alejandro rompió la cápsula, y los concentrados aromas se difundieron. El Oriente empieza a respirarlos, y luego las legiones romanas los transportaban en la ráfaga de sus conquistas. ¿Cómo aconteció este derrame de Grecia hacia el Oriente que se llama helenismo?

Representémonos la Grecia clásica tal como aparece en el siglo IV. Consta de seis porciones:

I. La principal —sur de la península balcánica— desde el Olimpo y los montes Acroceraunios hasta el Taigeto, amén de las islas adyacentes.

II. La baja Italia y Sicilia.

III. Litoral del Asia Menor e islas vecinas.

IV. Conjunto de posesiones helénicas diseminadas por las costas de Tracia, Macedonia e Iliria.

V. Posesiones en Marsella y las Galias.

VI. Posesiones en el África (Cirenaica, etcétera).

Todos los esfuerzos hechos para reducir a unidad política este semillero de pueblos durante los dos siglos precedentes han resultado inútiles. No ha podido realizarse el ideal panhelénico de Gorgias e Isócrates. Las rivalidades entre hermanos preparan el camino de las futuras invasiones. Las grandes repúblicas han vivido disputándose la hegemonía: Atenas, Esparta, Tebas y aun Tesalia. Cuando el poder macedonio se levanta, el fruto está maduro para caer en la mano que lo codicia. Salvo matices étnicos, Macedonia es como una Grecia sin pulir. Filipo maniobra entre los helenos. Los derrota en Queronea. Los atrae con el señuelo de emancipar del yugo persa a los griegos asiáticos y tomar venganza contra Jerjes. Muere asesinado. Deja el cumplimiento de tales ofertas a su hijo Alejandro. Éste, aunque comienza por ocuparse en la unificación helénica bajo el mando macedónico, pronto convierte sus planes hacia el exterior: fortuna para el helenismo, desgracia para el viejo ideal panhelénico. Los destinos del mundo se decidieron cuando, después de la batalla de Iso, Alejandro rechazó los términos de paz de los persas, mientras el viejo Parmenio, leyendo la carta del rey Darío por sobre el hombro de su joven monarca, le aconsejaba inútilmente volver a Grecia.

La emigración griega rumbo a Oriente se produce entonces como efecto del reclutamiento militar. Continúa con los cortejos oficiales llamados a establecer las dinastías griegas en las tierras conquistadas. Aumenta con el aflujo de los buscadores de riqueza. Y al desarrollarse, bajo los Sucesores, aquellas nuevas y promisorias ciudades del Asia Menor, Siria, Egipto y las lejanas tierras de Oriente, la emigración se convierte en un verdadero río humano. La fundación de ciudades es la manera de helenizar a los pueblos. Tal es el sentido de la urbanización.

10. Primer consecuencia es el mestizaje étnico y espiritual. Se borran las fronteras entre griegos y bárbaros, hasta cierto punto. Comienzan a convivir gentes y pueblos que antes sólo se encontraban para pelear. La cultura helénica esparce sus beneficios y, a su turno, recibe la fertilización religiosa e imaginativa de la mente oriental. La Polis evoluciona hacia la Homónoia. La guerra misma, por

ejemplo en cuanto el trato de prisioneros, se humaniza por instantes. Alejandro es lo bastante poderoso para ser, a veces, clemente. —¿Cómo deseas ser tratado? —pregunta a un monarca vencido. —Como rey —le contesta éste. Y la fama, testimonio cierto de la opinión, asegura que Alejandro manda devolverle sus dominios. La lengua griega encuentra un común denominador y acepta en el cauce ático aportaciones neo-jónicas. Tal es la *Koinée* o lengua universal que será hablada indistintamente por helenos, asiáticos y africanos. No es de asombrar, puesto que ya entre partos y armenios se representaban las tragedias de Eurípides. Evoluciona la sociedad. La mujer comienza a participar en la inteligencia de modo menos excepcional. Todo es, a la larga, igualamiento.

11. Para el estudioso de la economía, la Edad Alejandrina tiene también una lección. Hay, en la vida helénica, un conflicto periódico. Se había producido ya en el siglo VIII. La superpoblación y la consiguiente falta de subsistencias empujan a la colonización. Los atenienses modifican sus estructuras cívicas para organizar la exportación de su comercio y dar mejor cabida a las clases mercantiles, evitando así una revolución inminente. El mismo sobresalto reaparece en el siglo IV, con perturbaciones y violencias: superpoblación, masas indigentes, concentración de la riqueza en pocas manos, escasa demanda de productos griegos en los mercados propios y extraños, decrecimiento general de la industria y el cambio comercial. La inestabilidad política ha interrumpido el tráfico entre el Ática y el Bosforo. Se hace difícil obtener cereales. Hasta se honra por decreto a uno que otro mercader cuando logra abaratarlos importándolos, por ejemplo, de Sicilia,

de cuyas siempre fértiles espigas
las provincias de Europa son hormigas.
(Góngora, *Polifemo)*

De momento, las expediciones de Alejandro empeoran la situación. La provisión de sus ejércitos todo se lo lleva. Pero, en definitiva, la apertura de nuevas plazas parece traer un alivio. No era otro el plan concebido por Isócrates para descargar la plétora humana y disolver los grupos de desheredados, prontos a embanderarse en cualquier aventura anárquica. Con Alejandro, el Oriente se acerca, ofrece sus ensanches a las apretadas poblaciones y una esperanza de rehacerse.

Por desgracia el alivio fue efímero para la Grecia continental. Primero, porque los estragos de las guerras entre los Sucesores obstruían la cómoda circulación. Segundo, porque la actividad de las nuevas ciudades griegas supera con mucho las posibilidades de la fatigada metrópoli, y aquéllas estaban mejor situadas para disfrutar de los contactos exóticos. La balanza entre la antigua y la nueva Grecia —está concentrada sobre todo en Siria y Egipto— no podía mantenerse por largo

tiempo en tales condiciones. Y peor si a esto se añaden los disturbios internos de la antigua Grecia, siempre anhelosa de sacudir el yugo macedónico; los resurgimientos nacionalistas en el Asia y el Irán, que tanto debilitaron a los Seléucidas; las coaliciones de Grecia y Antioquía contra los Tolomeos, que por un instante amenazaron alzarse con el predominio político.

Para colmo, las monarquías menores empiezan a solicitar el apoyo de un poder naciente: Roma viene a ser el factor que modificará poco a poco la gravitación del mundo. Finalmente, Mitrídates se empeña en expulsar a Roma del Asia Menor. Grecia comparte la intentona y paga las consecuencias. Y luego, en su propio territorio dan en liquidarse las reyertas de los capitanes romanos. Lo que empezó siendo el protectorado romano asume un sesgo temeroso y feroz.

Este cúmulo de vicisitudes acaba por desnudar crudamente el eterno duelo entre el sistema helénico y el sistema oriental. Roma logra la unificación del mando, pero no la unificación económica, desequilibrio subyacente que contribuirá un día a la desintegración de su imperio. Entretanto, camino del abismo histórico, los tres siglos de la Edad Alejandrina dejan su siembra.

12. Tarn y otros han aducido argumentos para demostrar que la unificación humana era el ideal de Alejandro, sueño que mil años antes había cruzado la mente del egipcio Icnatón. Si el árbol no lo sabía, tales eran los frutos. Posible es que la conducta del conquistador obedeciera a las inmediatas inspiraciones de su estrategia, al deseo de agradar a sus nuevos subditos, como cuando se vestía a la moda persa y adoptaba los usos persas. Posible es que obedeciera a sus pretensiones de príncipe advenedizo cuando terqueaba por incorporarse en las vetustas tradiciones de Oriente. En Egipto reclama la deificación en vida que se concedía a los Faraones. Los lacedemonios se encogían de hombros y exclamaban: —Si Alejandro quiere ser dios, que lo *sea.* Así, a lo largo de la historia, las grandezas rancias van abriendo la puerta ante los nuevos poderes. La República Romana aceptaba los matrimonios mixtos, y, en tiempos del Imperio, no faltan matronas que se casan con sus libertos. Las hijas de los Cruzados — "escudos compran escudos"— acceden a unirse con los ricos tejedores flamencos o con los banqueros hanseáticos. La aristocracia moderna busca alianzas con los capitanes de la industria. De parejo modo, Alejandro se desposa con Roxana, hija de un magnate bactriano, y recibe en su lecho a Estátira, hija del rey Darío, como Cortés recibe a Doña Marina. En el Asia Menor, se hace adoptar por la reina Ada. En el curso de sus expediciones, unos diez mil griegos se unieron con mujeres asiáticas.

13. Para aceptar a los bárbaros había que vencerlos antes. La universalidad helénica, por la voz del trágico, pone en boca de la madre de Jerjes palabras de igual encomio para las dos mujeres hermanas, la bárbara y la griega. Pero ello

acontece al día siguiente de Salamina y en la euforia del triunfo. Si Platón, en su *Político* y hablando idealmente, concibe la unión de las dos familias, otra vez en cambio, considerando los conflictos actuales, declara a los bárbaros enemigos de los griegos por ley de naturaleza. Aristóteles calla con reproche ante la aventura oriental de su bravio discípulo. Era cosa nada filosófica, y él tenía mucha mayor confianza en las perfecciones de las pequeñas ciudades libres que no en aquel monstruoso imperio. Aconsejaba a Alejandro que fuera un guía para los helenos y un amo para los bárbaros, porque éstos no eran más que esclavos congénitos. La confusión entre el bárbaro y el no heleno —primariamente lingüística y al cabo estimativa— acusa el confinamiento psicológico de la Grecia clásica y produce a la larga el desmedro y la postración de la mentalidad helénica ante la civilización siríaca. De modo insospechado, la irrupción de Alejandro dentro de las murallas griegas perturba los últimos desarrollos posibles de la figura clásica e involuntariamente prepara su futura derrota. Plutarco hace decir a Alejandro que Dios es padre común de las criaturas, aunque escoja para sí las mejores. Arriano refiere que, tras el motín de Opis, Alejandro oró por la fraternidad entre macedonios y persas. Siempre que no fuera imprudente, llamaba a los jefes bárbaros para el desempeño de los altos puestos y les otorgaba una confianza que ellos, en términos generales, defraudaron menos que los descendientes de la raza privilegiada. Contaba con los ejércitos que acababa de vencer y les encargaba operaciones. Ni por asomo le ocurrió hacer de su capital macedonia la capital del mundo. Mandaba reconstruir los templos nacionales. Respetaba las más veces los refugios sagrados. Concedió a Darío fastuosas honras fúnebres. Se iba de cacería con los señores locales, haciéndose su camarada. Colmaba de consideraciones a los sabios de los países que iba sometiendo. Se informaba de las buenas cosas de la tierra y adquiría ganados en la India para enviarlos a su patria. No sostenía a todo trance la preeminencia de los griegos y macedonios, antes urbanizaba a las naciones para un tránsito igual. Más de una ocasión despertó los celos de los suyos, cuya altivez castigaba admitiendo como parientes a millares de jóvenes bárbaros y mandándolos educar al modo macedonio. Su gente hasta lo acusaba de marearse con el triunfo y creerse divinidad bárbara.

Tal era este conquistador místico. Lástima que no podamos olvidar sus raptos de ferocidad y de sangre. De este príncipe griego y bárbaro, occidental y oriental, claro y misterioso, benigno y cruel; seguramente medio loco y no sólo a los ojos de su maestro Aristóteles; despilfarrador de humanidad y creador de pueblos; capaz de arrastrar a sus tropas en una manera de orgía militar sin objeto ni término definido, como por el gusto de las emociones maravillosas, a través de insospechadas regiones; que inventó con sus catapultas de sitio la espantosa técnica de las preparaciones de artillería, y luego lloraba de horror ante sus matanzas, se ha podido decir con razón que pertenecía a la familia de Napoleón y a la de Hamlet.

14. Por supuesto que la helenización no se logra de súbito, no aunen el suelo propicio de Alejandría. La cultura griega no desempeña ya aquí aquella función popular, aire que se respiraba en Atenas. Las letras alejandrinas lo resienten: serán Cosa de minorías cultas, despedirán siempre un aroma de invernadero. A la literatura de la Polis sucede la literatura de aristocracias intelectuales, aunque estas aristocracias tengan un carácter cosmopolita. Los escritores de los distintos países están más cerca unos de otros, pero más lejos de sus respectivos connacionales. Cierto alambicamiento exquisito distingue a esta literatura, cierta fragilidad de cultivo exótico. Diodoro Sículo, que andaba por Alejandría en el siglo I, vio al populacho asesinar en la calle a un oficial romano que, por accidente, había matado a un gato, animal divino entre los antiguos egipcios: lo que prueba que tres siglos no bastaron para que la helenización bajara de las clases selectas hasta el fondo del pueblo.

15. Pero los accidentes del hibridismo no deben perturbarnos para reconocer el bien que significó, en sí misma, la helenización más o menos cabal de aquellos pueblos. Está ya mandada retirar la concepción de la era helenística como una decadencia. Los griegos de entonces, en cuyas manos quedó el gobierno de las satrapías, pronto erigidas en reinos durante las dos décadas que siguieron a la muerte del conquistador, desarrollan una inmensa actividad en todos los órdenes de la vida, y responden de muchas novedades, fundamentales a veces, en el progreso político, social y económico del mundo antiguo. En el campo de la cultura, todo hibridismo acaba en fecundidad, por mucho que de momento perturbe los hábitos establecidos. Es ley del espíritu. Más aún: es el destino de la vida. Polibio, que viajó por Alejandría en el siglo II, distingue tres grupos de población: el egipcio o indígena, el mercenario —numerosa masa militar de griegos y macedones sobre todo, que han comenzado a ser postergados por el monarca, aunque Polibio no estima esta causa de su oscure cimiento— y el propiamente alejandrino, producto de la mezcla, que considera sin ambages el mejor de todos. Es el tiempo en que los no helenos de las clases superiores procuran helenizar sus nombres, como para mejor incorporarse en la comunión griega.

3. LOS CENTROS MENORES DE CULTURA

La partición del imperio alejandrino entre los Sucesores produjo tres grupos bien discernibles: las ciudades e islas griegas, las monarquías mayores y las monarquías menores. El antiguo mundo griego nos es ya conocido. Las monarquías mayores comprenden a Macedonia, Egipto, el Imperio Sirio. Las monarquías menores, a Pérgamo, Bitinia, el Ponto y Paflagonia, Galacia, los

Estados-Ciudades del Euxino y el Bosforo. La cultura se hospeda, con diversa fortuna, en múltiples centros. Empecemos por los más humildes.

17. En Pela, capital de Macedonia, el rey Antígono Gonatás, educado en la filosofía de Megara y amigo de Zenón Estoico, se rodea de dos discípulos de éste, parece que llama junto a sí al poeta escéptico Timón de Flionte —el "silógrafo" de las célebres burlas—, y seguramente comediógrafo Alejandro Etolo y al poeta astronómico Arato. Aun se asegura que fue el monarca quien sugirió a éste el asunto de su poema sobre *Los fenómenos.*

18. En Siria hay asamblea de sabios. Antíoco Sóter también tuvo como huésped a Arato. Antíoco el Magno construyó en Antioquía monumentos, teatro, circo y biblioteca, la cual puso bajo la direccióndel poeta Euforión de Calcis, quien después será modelo para los latinos Tibulo, Propercio y Cornelio Galo, y a quien Virgilio menciona en una de sus églogas. El poeta Arquías, famoso cliente de Cicerón, recuerda a Antioquía con entusiasmo. El último Seléucida, Antíoco XIII, edificó nuevo museo y biblioteca. Siria fue el primer crisol en la mezcla helénica y oriental. Bien pudimos clasificarla entre los centros mayores. Pero ya hemos dicho en otra ocasión que el estudio de la cultura seléucida padece por falta de documentos, y desaparece junto a la montaña documental de la cultura tolemaica. Los esfuerzos de los Seléucidas para difundir el helenismo se manifiestan en su desmedido afán por transportar al Oriente el Olimpo griego. Antíoco IV hizo bautizar el Templo de Jerusalén y el de Garizim con los nombres de Zeus Olímpico y Zeus Hospitalario, respectivamente, y poco antes se había valido del judío converso Jasón para imponer los usos atléticos en la tierra de los profetas. Todo ello provocó la sublevación de los Macabeos y la extensión de los dominios judíos hasta Palestina y Fenicia. Pero estas empresas militares, que imitaban la organización y la estrategia helénicas, redundaron paradójicamente en la helenización y la pérdida del carácter nacional. Los mismos romanos continúan helenizando aquellas regiones. Los reyes judíos, que gozan de relativa independencia, son entonces helenizantes. Las ciudades propiamente griegas que un instante poseyeron se les van de las manos. A los comienzos de la Era Cristiana, Filón y Flavio Josefo escriben y piensan en griego. De Siria proceden ilustres poetas del último periodo alejandrino y, singularmente, muchos filósofos estoicos.

19. Siracusa, sobre todo bajo Hierón II, es centro de cultura. De ella proceden el mayor poeta y el mayor ingeniero de aquellos tiempos: Teócrito y Arquímedes.

20. Cilicia, Tarsos y Soli poseen escuelas de alguna celebridad, pero sólo frecuentadas por sus ciudadanos.

21. Cos, arrebatada a Antígona por Tolomeo Sóter, se mantiene como sucursal de Alejandría. Es centro de estudios médicos según la tradición de Hipócrates, su ilustre hijo, refugio para príncipes desterrados, y placentero y montañoso retiro para escritores de vacaciones. De allí procede el poeta y humanista Filetas, a quien luego encontramos en Alejandría como preceptor de lujo y que, vuelto a su tierra, preside una fraternidad literaria a la que parecen haber pertenecido Teócrito y Arato.

22. En cuanto a Nicena y Nicomedia, en Bitinia, sólo más tarde contribuyen a la cultura.

23. Rodas fue maestra en la organización económica y democrática. A ella acudió Cicerón en busca de disciplinas y prácticas oratorias que todavía sobrevivían en algunas zonas coloniales. Igualmente acudirán a Rodas, entre otros, Marco Antonio, Julio César, Bruto y Casio. Rodas acogió al poeta de los Argonautas, Apolonio apellidado el Rodio, cuando éste quiso retirarse a aquella ciudad, como consecuencia de sus disputas con Calimaco en Alejandría. Dan lustre a su escuela retórica los nombres de Esquines y del ecléctico Molón, maestro y embajador en Roma, por cuya enseñanza pasaron César y Cicerón. En Rodas trabajó el cronólogo Castor, cuyas tablas van desde Nino el Asirio hasta la victoria de Pompeyo. Fue Rodas cuna del estoico Panecio, maestro de Posidonio, que a su vez lo será de Cicerón y Pompeyo, y también fue cuna del peripatético Andrónico. Entre los centros hasta aquí enumerados, sólo Siria puede superarla, y todavía Rodas lleva la ventaja de dejar mayores rastros en la cultura latina. Es posible que su derecho marítimo haya influido más tarde en la república de Venecia.

4. Atenas

24. La muerte de Demóstenes fija el punto en que declina el astro de Atenas. Tomados de la mano de Teofrasto, hemos paseado ya la ciudad degenerada en aldea y llena de chismorreos y supersticiones. La ausencia de intereses públicos no encuentra allí, como en la Edad Media y el Oriente, la compensación de la fe religiosa. Ésta, escasa ya en el siglo v, va siendo sustituida durante el siguiente por las especulaciones filosóficas. Reaparecen en el pueblo acedas creencias y se inmiscuyen invenciones exóticas e inútiles terrores de que Epicuro se lamenta. Antífanes y Menandro escriben comedias sobre el supersticioso. Por reacción, las nuevas filosofías ahondan el sentido ético e investigan el valor de la creencia.

25. A pesar de sus notorios desmedros, la antigua capital del espíritu sigue siendo un centro de cultura. Desvanecido ya su sueño imperial, evoluciona hacia

el tipo de distrito universitario. Su mismo alejamiento de la batalla política, la facilidad que ofrece a los estudios, la libertad teórica que allí se disfruta para la discusión filosófica y el cambio de ideas, atraen a muchos espíritus selectos. En Atenas, Filócoro compone su historia del Ática; Crátero colecciona y coordina los decretos de los archivos públicos; Apolodoro adelanta sus tratados de cronología y mitología; Timeo pasa sus últimos años; Polemón Viajero (el de Ilión) fija el centro de sus expediciones y trabajos. De modo general, teatro y filosofía siguen siendo cosa de Atenas. Entre los comediógrafos, sólo Filemón cambia a Atenas por Alejandría. Menandro, romántico y fiel, no la abandona. La filosofía no descansa. Griego y filósofo eran términos que se confundían. Los filósofos, perseguidos en el siglo v, son ahora solicitados por las cortes. Los señores macedonios, judíos, árabes, partos y bactrianos acuden a Atenas para educarse. Pila bautismal de las letras romanas, Quinto Metelo, Numídico, Antonio, Cicerón y su hermano Quinto, Bruto y Horacio buscan la consagración de sus aguas.

26. No todo es dulzura ni la época lo consentía. Entre las querellas de los Sucesores, el espíritu independiente de Atenas todavía tantea su destino, lucha y padece. La muerte del general Leóstenes arranca a Hipérides el último grito de la elocuencia helénica: —Nuestros héroes, dice, confiaron en que el valor era la única fuerza y la bravura la única grandeza. —Durante el siglo III, Atenas se abstiene por algún tiempo de participar en las discordias y parece no temer ya injurias por parte de los macedonios. Durante el siglo siguiente, aunque sufre un ataque de Filipo V, vive en una relativa paz que se prolonga hasta el año 88. Aun el gobierno romano la exime, como a Esparta, de los impuestos. Pero sobreviene la guerra de Mitrídates en que Atenas se compromete contra Roma. Sila pasa sobre la ciudad venerable como una devastación, arrasa los jardines de la Academia y el Liceo y saquea los santuarios. El Pireo queda casi totalmente incendiado. Corrieron los ríos de sangre, dice Plutarco, por el mer cado, el Cerámico y la Doble Puerta. Unos caían muertos y otros se suicidaban. Pronto los romanos convierten el suelo ateniense en esce nario de sus contiendas civiles. La ciudad se ve afligida con difíciles prestaciones compulsorias. Por fin los primeros siglos de la Era Cris tiana alumbran sobre ella como suave y lenta amanecida.

27. Entre las calamidades se deja entrever, sin embargo, que la misma ruina política de Atenas la va erigiendo en sagrario de las tradi ciones humanas, lugar de peregrinación y respeto, estímulo de la fantasía y la mente. La consagración de Atenas ha comenzado, bajo las cenizas de su imperio. Filipo, después de Queronea, devuelve a Atenas sus prisioneros. La presencia fantasmal de Atenas habita el espíritu de Alejandro, lo acompaña en sus remotas empresas, es prueba e ideal contraste de sus acciones. En plenas lejanías de Oriente, cuan, do logra atravesar el río Hidaspes, se le escapa una exclamación que lo enaltece: —Daos

cuenta, atenienses, de todos los peligros que afron. to para merecer vuestra alabanza. Tras de su primera victoria en Asia se apresura a mandar a Atenas trescientos escudos como trofeo. Le devuelve las estatuas de Harmodio y Aristogitón que Jerjes le había arrebatado. Y cuando la madre de Alejandro quiere agradecer a los dioses el restablecimiento de su hijo, lleva sus ofrendas hasta la Acrópolis de Atenas.

De entonces más los capitanes vencedores pretenden emular a los héroes homéricos, gustan de llamarse "filhelenos" y cubren sus mutuas disputas con el sumo pretexto de ser los "libertadores de Grecia". Los Sucesores rivalizaban en el empeño de seducir a Atenas, no ya potencia temible, siendo dama hermosa y postrada. Aun el tiránico Casandro, dice Estrabón, dificultaba sus habituales métodos para tratar con Atenas. Siguiendo el ejemplo de Alejandro, Demetrio Poliorceta le ofrece una colección de armaduras. Antíoco IV, que derrochaba tesoros en embellecer las ciudades helénicas del Asia Menor y del Archipiélago, proveyó fondos para continuar el templo ateniense de Zeus, el cual, comenzado cuatro siglos antes por Pisístrato, sólo se terminará bajo Adriano, tres siglos más tarde; puso una gorgona de oro arriba del gran teatro; y cuando, al regreso de su cautiverio en Roma, fue recibido con título de ateniense honorario, su agradecimiento, aunque era de estirpe principesca, fue desbordante y jubiloso.

La consigna de adoración pasó de los macedonios a los romanos, no obstante el relámpago sangriento de las huestes de Sila. En los juegos ístmicos de 196, Flaminio declara orgullosamente la independencia de todos los helenos.—Existe hoy un pueblo que, a pesar de sus pasadas glorias, nunca ha podido consolarse de no poseer la gracia, el encanto y las seducciones de otro pueblo contemporáneo, al que ultraja con su despecho. No así los antiguos conquistadores de Grecia, que parecían conscientes de su responsabilidad histórica. "La Ciudad coronada de violetas", cantada en los versos temblorosos de Eurípides, cobra desde los días mismos de su desastre, una sustancia inmortal y etérea. Pronto la vemos transfigurada en el modelo ideal para la interpretación del mundo y de la vida.

5. Alejandría y Pérgamo

28. Siete años antes de su muerte, en 330, Alejandro funda en la desembocadura del Nilo y sobre una poblacioncilla egipcia que vegetaba entre el canal del Faro y el lago Mareotis, la ciudad a la que lega su nombre. Las luchas entre los Sucesores, que tanto castigaron al Asia, la respetan hasta cierto punto, como reservándola para sus altos destinos. El comercio la escoge como propio cruce de las vías entre Oriente, Egipto, Grecia, el Mediterráneo. La naturaleza misma la resguarda. Aun los soplos marinos y las corrientes del Nilo se confabulan para ayudar a Tolomeo Sóter contra las flotas de Pérdicas y Antígonos, pues los mediterráneos navegaban sólo viento en popa, y la práctica de ceñir las brisas,

orientando la vela, aparecerá más tarde con la gente del Norte. La ciudad se desenvuelve en términos nunca vistos hasta entonces, y acaso sólo imaginables para Platón, poeta del urbanismo. Pronto la población alejandrina se calcula en 800 000 almas, de que 300 000 son ciudadanos libres. El viajero contempla la urbe con arrobamiento. La luminaria erigida en la Isla del Faro, isla unida al puerto por un muelle, parecía incendiar los cielos. Sus luces se reflejaban en el lago vecino. Vastas avenidas de columnas conducían a los palacios y a los estupendos recintos en que se labraba la cultura. Fastuosa y pródiga, cuando en el siglo m de nuestra Era la visite el personaje de Aquiles Tacio, acercándose "el lado del mar por la Puerta del Sol, entre la multitud que celebra las fiestas de Serapis, "¡Ojos míos —exclamará arrebatado—, estamos vencidos!"*

29. Durante los tres siglos que ocupa la dinastía de los quince Tolomeos y las seis Cleopatras, los hábitos, las instituciones, los dogmas se mezclan a la ventura, buscando una armonía posible. Las formas de la razón griega se estremecen al resuello oriental. Pero la lengua la ciencia y el Estado se conservan prácticamente helénicos. El gobierno de los Tolomeos ni siquiera limita su acción al territorio egipcio. La luz del Faro se esparce a los contornos. El helenismo cunde hasta el negro corazón de Etiopía. En el siglo IV J. C., Sileo, rey de etíopes y nubios, redacta en griego sus fastos militares.

30. La cultura tolemaica tiene tres periodos:

I. Los tres primeros Tolomeos (Sóter, Filadelfo, Evergeta), 323 a 222.—Florece el humanismo, carácter fundamental de la época que estudiamos. Filetas, Zenodoto, Calimaco, Eratóstenes son a un tiempo humanistas, sabios y poetas. Pero la poesía no queda en penumbra, gracias a Calimaco, que —con Eurípides, Menandro, acaso Licofrón— representa el romanticismo anterior a la Era Cristana; gracias también a Teócrito, aunque éste no fuera siempre residente de Alejandría.

II. De entonces hasta el acceso de Tolomeo Físico, año 146, y a la muerte de Aristarco el crítico, unos tres años más tarde.—Éste y Aristófanes Bizantino son ya filólogos profesionales sin veleidades de poetas. Aunque el propio Tolomeo Físico es dado a la crítica textual, se manifiesta poco amistoso para con los griegos de Alejandría y aun para el mismo Aristarco. Pone a los mercenarios bárbaros en condición de privilegio respecto a los helenos. Por estos días llega Polibio y se da cuenta, como hemos visto, de que existe ya una nueva clase, de arraigo nacional, más cultivada que las otras.

III. Último e indeciso periodo.—Los judíos helenizados, que tampoco se sienten ya muy afablemente tratados por el Tolomeo, van, sin embargo, llenando el hueco que dejan los griegos, los cuales han comenzado a desbandarse. Gramáticos, filósofos,

matemáticos, músicos, pintores, educadores y médicos llevan a otra parte sus enseñanzas. Apolodoro Ateniense prefiere trabajar en Atenas y en Pérgamo; Dionisio el Tracio emigra a Rodas; y algo más tarde parece que Dídino se traslada a la metrópoli romana.

31. La gran Biblioteca, seguramente comenzada por Tolomeo (Sóter) bajo la sugestión de Demetrio Faléreo, adquiere su organización definitiva con el hijo de Sóter, Tolomeo II (Filadelfo), el zoólogo, a quien se atribuye también la fundación del Museo. Este "gallinero de las Musas", como le llama Timón de Flionte, se encontraba en el barrio de los nuevos palacios reales. Tenía galerías cubiertas, amplios corredores, estancias con asientos para las reuniones y conferencias públicas ("exedra") y un gran comedor para la comunidad. Contaba con observatorios, jardines de aclimatación, salas de disección. La gente de casa disfrutaba de buenos estipendios anuales. Eran todos hombres de letras, investigadores y humanistas, catalogadores y amanuenses. Los estudiantes más bien concurrían a ciertas escuelas de medicina y matemática. Al Museo acuden, desde la primera hora, los filólogos judíos que comenzaron la traducción al griego de la ley de Moisés, luego completada en la Septuaginta. Aquello evocaba la Academia y el Liceo de Atenas, el thíasos o fraternidad platónica, el peripatos aristotélico. El jefe, de nombramiento oficial, era llamado Sacerdote de las Musas. Los primeros directores de la Biblioteca fueron sucesivamente Zenodoto, Eratóstenes, Aristófanes de Bizancio y Aristarco, aunque algunos quieren colocar a Calimaco entre Zenodoto y Eratóstenes, y a Apolonio de Rodas entre Eratóstenes y Aristófanes. La biblioteca menor caía a la parte vieja de la ciudad y se reservaba a los documentos duplicados o más recientes. En tres siglos, los manuscritos custodiados en ambas bibliotecas aumentan de 200 000 a 700 000 volúmenes. Las vicisitudes, incendios y saqueos que después sufrieron las bibliotecas son historia algo confusa y legendaria. Lo cierto es que, todavía para el siglo VII J. C., cuando la conquista sarracena, Alejandría contaba con un tesoro apreciable.

32. Los Tolomeos no reparaban en medios para allegar tanta riqueza. Los barcos que entraban en el puerto sufrían la confiscación de cuantos volúmenes llevaran a bordo, los cuales eran rápidamente copiados, teniendo los propietarios que contentarse con las copias. Tolomeo Evergeta obtuvo de Atenas, por quince talentos, el texto de los tres grandes trágicos que Licurgo Ateniense había establecido. Lo hizo copiar, y luego devolvió a Atenas las copias. La prohibición para exportar el papiro contribuía a esta política de acaparamiento, que afectaba lo mismo a los hombres que a los manuscritos. Cuando el pergamense Eumenes II intentó llevarse consigo al director de la Biblioteca alejandrina,

Aristófanes de Bizancio, entonces Tolomeo V (Epifanes), para mejor resguardar a su sabio contra las tentaciones, lo mandó encarcelar.

33. Tal es el objeto, veamos su imagen refleja. Tal es Alejandría, hablemos de Pérgamo. Cierta inquietud aventurera, cierto espíritu ambicioso distingue a Pérgamo desde los orígenes de su historia. Se constituye en Estado mediante un fraude de Filetero, quien dispone Para sus fines propios de los 9 000 talentos que Lisímaco, rey de iracia, había confiado a su custodia. Así se crea la monarquía de los Atálidas, que no dura más de siglo y medio y se extingue cuando Atalo III, a su muerte, traspasa su Estado en herencia a Roma. Entretanto, baluarte contra gálatas y pieza movible en el tablero, Pérgamo se mantiene jugando las desavenencias de Seléucidas, macedonios y romanos, y logra imponerse sobre el Asia Menor. Su economía se funda en el trabajo textil de los esclavos. A veces se muestra algo tiránica. Y se esfuerza por imitar la urbanización de Alejandría. Queriendo emular su cultura, le hace segunda en el concierto.

34. La Biblioteca de Pérgamo es conocida desde principios del siglo II, aunque probablemente comenzó a juntarla, en el siglo anterior, Eumenes I. Éste protegió a Arcesilao, primer presidente de la Academia Media de Atenas y autor de epigramas en honor de Atalo I; y logró atraer al peripatético Licón. Atalo I, tras de reafirmar su corona rechazando la invasión gálata, conmemoró sus pequeñas victorias con una magnífica colección de esculturas en bronce. El *Galo moribundo* del Museo Capitolino, que todos conocen, es copia en mármol de una de aquellas esculturas. Atalo fue también escritor. De él se cita cierta descripción del pino de Tróada. Uno de sus escultores de Antígono de Caristo, también historiador de las artes, a quien suele confundirse con su homónimo, el autor de vidas de filósofos y ensayos sobre la naturaleza. Sean o no una misma perso na, el escultor y tratadista de arte es el primer literato que encontramos en Pérgamo. Atalo quiso también atraer a Lácidas, sucesor de Arcesilao en la Academia, pero Lácidas contestó que "las pinturas se aprecian mejor desde lejos". Eumenes II siguió fomentando la Biblioteca: construyó monumentos como el gran sagrario de Zeus, cercano al teatro, y mandó erigir estatuas de poetas e historiadores. En el siglo XV J. C se admiraba todavía cierta lápida con inscripciones consagradas al recuerdo de Safo. Apolodoro Ateniense, estoico y cronólogo que representa un vínculo más o menos involuntario entre las dos ciudades rivales y, como hemos visto, pertenece a la diáspora helénica de la última fase alejandrina, fue acogido en Pérgamo por Atalo II. Atalo III fue rudo y sanguinario, aunque mereció elogios, acaso interesados, de aquel venenoso Nicandro, poeta de los tóxicos a quien Ovidio imitará en las *Metamorfosis.* El monarca se entretenía también cultivando plantas dañinas, al gusto de su poe ta

de corte, y modelando en cera, por seguir de algún modo, aunque ya no en bronce, las grandes tradiciones de Pérgamo.

35. Pérgamo, que, como dijimos, pretendió sustraer de Alejandría a uno de sus más ilustres bibliotecarios y consiguió sonsacar a Apolodoro Ateniense, disputa a la ciudad rival los fueros de la cultura, los maestros como los libros. Pues que se le veda el uso del papiro, hace sus copias en el material que lleva su nombre, en pergamino. Si Alejandría se inclina al conocimiento exacto y a las depuraciones textuales, Pérgamo prefiere las libres interpretaciones, por desgracia muy alegóricas y con frecuencia harto quiméricas. Si Alejandría se consagra preferentemente a la crítica de la cultura verbal, Pérgamo extiende su crítica a una variedad de disciplinas: historia del arte con Antígono Caristeo; viajes y epigrafía con Polemón de Ilión o Periegeta; topografía con Demetrio de Escepsis; cronología con Apolodoro Ateniense, que dedicó su obra al monarca de Pérgamo; filosofía estoica, gramática y literatura con Crates de Malo. Aun en las cuestiones gramaticales se revela la enemistad: si el alejandrino Aristarco es analogista, el pergamense Crates es anomalista, como veremos al estudiar la gramática de los estoicos. Los Atálidas tenían buen cuidado de halagar a Atenas y a Roma, no sólo con presentes y monumentos conmemorativos: también con investigaciones filológicas intencionadas, sobre todo cuando de paso podían dejar a Alejandría en postura desventajosa. Mientras Aristófanes de Bizancio, el alejandrino objetaba la autenticidad de los pasajes homéricos que contienen profecía sobre Eneas, la escuela de Pérgamo apoya decididamente la leyenda del troyano convertido en héroe epónimo de Roma. Polemón de Ilión, por su parte, pretende desacreditar las informaciones del alejandrino Eratóstenes sobre antigüedades atenienses, advirtiendo que Eratóstenes ni siquiera conoce los países áticos.

36. El ingenioso celo que despliegan las ciudades helenísticas por arrebatarse los fragmentos de la antigua sabiduría y heredar las insignias de la cultura ateniense es uno de los espectáculos más característicos de esta época singular, *enorme y delicada.* Pero el sitio de honor corresponde de pleno derecho a Alejandría, capital de la cultura helenística. Por los solos títulos de la cultura, por la prosapia del espíritu y no por derecho de imperio político —imperio que Alejandría nunca pudo definitivamente edificar en el mundo mediterráneo—, sus hijos no se consolarán fácilmente de que Roma les haya arrebatado el fruto de su destino manifiesto. Contra ella conservan un resentimiento inaplacable, y Roma a su vez castiga con mano dura las tentaciones levantiscas y la sorda resistencia de la que era segunda capital entre sus dominios. El resultado es, como siempre, aquella injusta descarga de la cólera sobre el más débil, y las matanzas de hebreos en Alejandría, por más que entre los patriotas alejandrinos había seguramente buena mezcla de sangre hebrea.— A veces la mente se complace en enderezar con la

imaginación el curso de la historia. Soñemos un poco: —¿Qué hubiera sido del mundo si, en vez de vencer Octavio la batalla de Accio, la vencen Antonio y Cleopatra, y el nuevo imperio, en directa tradición helenística, queda gobernado desde Alejandría, cuyo carro de victoria arrastrase a Roma en el séquito de sus provincias?

SEGUNDA PARTE

II. LA TRANSICIÓN

1. LA EDUCACIÓN

DECÍAMOS que la crítica es incomprensible si no se le baña en la cultura que la produce. Cultura y educación son funciones concomitantes. La educación en la Edad Ateniense se inspiró en la filosofía política y tenía por fin esencial construir ciudadanos. Pero se la confiaba sobre todo a la iniciativa particular, ya en los grados elementales del gimnasio, ya en las enseñanzas superiores, que hoy llamaríamos universitarias, de filósofos y sofistas. La espontaneidad de la Grecia clásica para las actividades del espíritu es una de sus cualidades más sorprendentes. El Estado apenas tomaba a su cargo la institución de la efebía, especie de instrucción militar con alfabeto y ábaco. La ciudad era la gran escuela. La modelación del hombre conforme al ideal de su pueblo —la *paideía* de que nos habla Jaeger— se completaba en el trato diario y en la calle. En Atenas, sólo el régimen romano reivindicará como prerrogativa oficial el nombra miento de jefes y profesores para las casas de estudios. Medida política propia de la índole romana, pero manifestación inconsciente del temor con que maneja un instrumento que no hemos fabricado nos otros y de cuyo alcance no estamos muy seguros.

2. Las anteriores afirmaciones sobre la educación en la Grecia clásica tienen sólo una validez general. Hubo en Atenas algunas leyes y algunos intentos de intrusión oficial en la enseñanza. Las leyes no se referían al sostenimiento de los planteles ni a sus programas, sino a cuestiones de policía civil, más bien en defensa de las casas de estudios. Así la prescripción de no interrumpir con visitas inoportunas las labores de los gimnasios. Pero es sabido que tal prescripción había caído en desuso para los tiempos de Sócrates, que no se privaba de este gusto, y mucho más para los de Teofrasto, días en que ya el hábito excepcional de Sócrates se había convertido en abuso común de cualquier vecino, según vemos por el testimonio de los *Caracteres.* En cuanto a los intentos de intromisión oficial, fueron a veces efecto de la política y aun de la llamada política personalista. El patriota Argónides, a quien inquietaban las relaciones de los peripatéticos con algunos príncipes extranjeros —herencia de Aristóteles, antiguo preceptor del joven Alejandro—, promovió contra Teofrasto una acusación de "asebia" o impiedad que pudo costar cara al acusador, pues los tribunales y la opinión sostuvieron al rector del Liceo. Sófocles —no el trágico, sino el hijo de Anfíclides— formuló un proyecto legislativo para que el Estado autorizara o negara

a su juicio las enseñanzas de los filósofos, tal vez con el ánimo de levantar el prestigio del gobierno, muy decaído en aquellos días. De común acuerdo, los jefes de las distintas escuelas abandonaron la ciudad, seguidos sin duda de sus discípulos, y presentaron, a su vez, una acusación de ilegalidad contra Sófocles, por conducto del peripatético Filón. Democares, abogado de Sófocles y sobrino de Demóstenes, contestó con un contra-ataque en que envolvía a Aristóteles y aun al tirano Querón de Pelena, discípulo de Platón, haciendo sentir que los peripatéticos eran "filomacedonios". Pero nuevamente la opinión favoreció a los filósofos. Sófocles fue condenado a pagar una multa de cinco talentos, y los maestros fueron invitados a regresar y a reanudar sus trabajos. A partir de ese momento, sin embargo, la malla de la simpatía se afloja. Los peripatéticos, a ejemplo de Demetrio Faléreo, comienzan a volver los ojos hacia Alejandría.

3. Entre las excepciones a esta condición general, se cita un precioso antecedente. Dicen que Carondas, legislador de Catana, en Sicilia, estableció en su Constitución, que data del siglo vi, la enseñanza obligatoria de la lectura y la escritura por cuenta del gobierno. Después de la Edad Ateniense hay síntomas de evolución. La Edad Alejandrina se enfrenta con un problema parecido al que luego se ofrecerá a los romanos. Si éstos vigilan y aun pagan la enseñanza para asegurar un mínimo de obediencia política, los gobernantes de la nueva Grecia necesitan hacerlo para mejor dirigir la helenización de pueblos exóticos. Tienen que desarrollar un esfuerzo artificial de preservación y trasmisión, y las escuelas, bibliotecas y museos no podrían ya dejarse, ni aun existir acaso, en manos de los particulares. Parece que en Teos (Asia Menor) todos los grados de enseñanza eran sufragados por el gobierno en el siglo III. A petición de la gente de Delfos, relacionada con la corte de Pérgamo desde los días de Polemón Periegeta, Atalo II envió un importante donativo destinado al fomento de las escuelas, lo que prueba que en el siglo II este género de protección se considera ya como incumbencia de los gobernantes. Sin embargo, o la práctica era nueva o no muy extendida, al menos cuando se trataba de acudir a algún monarca extranjero, porque, por esos mismos tiempos, Polibio considera como una indignidad de los rodios el haber aceptado un donativo semejante que, poco antes, les había hecho Eumenes II. El propio Polibio, en cambio, lamenta que en la Roma de su tiempo no exista un sistema de educación pública bien definido como el que se veía ya en Grecia. Recordemos que, al siguiente siglo Quintiliano será, en Roma, el primer catedrático de nombramiento y paga oficiales.

4. La necesidad de inculcar el pensamiento helénico entre los no helenos acentúa, en la cultura, el tono didáctico y el marcado tinte erudito que distrae un poco la facultad creadora. A este didactismo contribuye por otro lado la pérdida de las libertades cívicas, lo que enclaustra la retórica entre las cuatro paredes de

las aulas, le quita toda utilidad en la acción, la transforma en ejercicio de ingenio y, al fin (único resultado plausible), en base de los programas para la educación liberal. Los transportes coloniales producen siempre una refracción apreciable, efecto a la vez del ambiente exótico y sus influencias, y efecto de la adaptación a las mentes extranjeras.

En América, el esfuerzo de evangelización usa de la forma dramática como del medio más accesible y adecuado para llegar hasta las masas indígenas, y lo primero que hace entonces el teatro hispano es retroceder hacia formas anteriores de su evolución, hacia la escena religiosa ya superada en la Península. En la Edad Alejandrina la refracción tiene otro sentido, porque allá no se trata de misioneros que inculcan por decisión espontánea una creencia completamente ajena a los naturales, sino de escritores profesionales que se trasladan con el bagaje de su cultura, para seguirla elaborando en otros países, donde tal cultura es ya atractiva y no es insólita. El tránsito era menos brusco y hubo un nivel de continuidad. En torno a estas células helénicas, la vida creaba intensamente, abriendo nuevos cauces. Las células procuraban inyectar en ellos las sustancias de que eran depositarías. Esto se operaba de acuerdo con determinadas normas o consignas.

Estas normas, ambiente y orientación de la época, se dejan ver con nitidez en las pautas de la filosofía, las cuales proporcionan, en espectro, las inquietudes y los ideales del grupo humano. Tocaremos la filosofía por sus ápices y, cuando sea posible, señalaremos su derivación hacia la meta de la crítica. Los filósofos —aparte de que algunos hayan cultivado las bellas letras o el comentario crítico— nos importan como plano de fondo. Éstos cayeron en la nimiedad erudita; aquéllos, con el pretexto literario, se remontaron como sus abuelos a la religión o a la moral. En el mejor caso, se dieron con asiduidad a la gramática, que no es lo mismo que la crítica, aunque cuente entre sus disciplinas auxiliares.

2. La filosofía

5. La filosofía helenístico-romana va desde la muerte de Aristóteles hasta la muerte de San Agustín —322 a. C. a 430 J. C.— y se divide en dos periodos: el periodo ético, que abarca los tres primeros siglos (los siglos alejandrinos), y el periodo religioso, que abarca los cuatro y medio restantes. Ambos se articulan en Filón Hebreo, término de la presente exposición. Partir de Atenas a Alejandría es partir de la tradición a la novedad. Según entramos en ésta, los rasgos tradicionales se confunden por dos conceptos: eclecticismo o mezcla interior entre las doctrinas antes elaboradas, y evolución o influencia de las nuevas circunstancias del mundo y de los acarreos orientales. En tanto que esta evolución cobra vuelo en Alejandría, Atenas sigue siendo, más o menos, el campo

de los filósofos, tierra propicia a las discusiones teóricas y algo alejada del "mundanal ruido".

6. Entre tradición y novedad hay en Atenas un hormiguero de sectas rivales cuyas disidencias se han comparado a las de franciscanos y dominicos. Los cuarteles están respectivamente en la Academia, en el Liceo, en el Pórtico, en el Jardín; y no ya en el Cinosargo, porque los cínicos, de temperamento trashumante, pronto lo abandonan. Entre estas sectas hay derivaciones o desviaciones del socratismo —megarenses, cirenaicos y cínicos— que hacen una labor de zapa contra las grandes escuelas —platónica y aristotélica— y dan campo, así, a las nuevas doctrinas, coexistiendo hasta cierto punto con ellas, aunque en segundo término. Estas sectas subsocráticas son, en general, menos técnicas, menos imbuidas de conocimientos especiales que las grandes escuelas sin exceptuar a los pedantescos megarenses. Los bandos contrarios frecuentemente representan divisiones de hecho más que de derecho y, cualquiera sea su fundamento general, confluyen en los problemas particulares y en ciertas conclusiones, o se prestan armas sin proponérselo. El matiz llega a ser indiscernible, como entre los cirenaicos y los epicúreos. Intentemos una enumeración aproximada. Distingamos, en lo posible, la tradición y la novedad, tales como ellas nos aparecen al prepararse la Edad Alejandrina.

7. La tradición está representada: *a)* Por los sistemas clásicos: académicos y peripatéticos, a los que conviene añadir los viejos atomistas. *b)* Los subsocráticos o socráticos heterodoxos: megarenses, cínicos y cirenarios.

Atomistas. Arrancan de Leucipo, florecen con Demócrito. Aunque son de antiguo abolengo y representan el remate de las corrientes presocráticas —en cuanto ellas llegan a un sistema filosófico, pues no volveremos sobre la ciencia social de la vieja sofística que ya recorrimos al estudiar la Edad Ateniense—, hay que considerarlos aquí por su influencia viva. Fertilizan el epicureismo y dan algunos brotes materialistas.

Académicos. Descendencia platónica, llamada a un paulatino desvanecimiento. Pues el neoplatonismo de los primeros siglos cristianos vuelve a Platón, pero no procede de los últimos académicos.

Peripatéticos. Descendencia aristotélica. Derivan poco a poco a la historia, las ciencias, las técnicas especiales y dan la cara al porvenir.

Megarenses. Descendencia mezclada del eleatismo y el socratismo que confluyen en Euclides de Megara (no el matemático alejandrino). Por íntima contradicción, decaen en exacerbación sofística.

Cínicos. Secta fundada por Antístenes y famosa por Diógenes. Tras un desvanecimiento, reaparece en los primeros siglos cristianos.

Cirenaicos. Vienen, a través de Aristipo, de una sola fase del poliedro socrático y se deslizan al epicureismo, al cinismo, a la perplejidad.

8. La novedad está representada: *a)* Por las sectas morales: *escépticos, estoicos, epicúreos* (contrapartida de los estoicos). *b)* Por la secta religiosa de los *judeo-helénicos.* Estos últimos cabalgan ya la arista entre la vertiente alejandrina y la posterior, y arrojan sobre ésta dos influencias definidas: la una sobre el neoplatonismo, la otra sobre la teología cristiana.

9. Rasgos generales de las nuevas doctrinas: 1) Dijimos ya que la filosofía hace un esfuerzo para responder dignamente a la necesidad religiosa, ayuna de la antigua creencia. Ni siquiera los cínicos perderán de vista la relación entre el alma y la divinidad. La guerra contra las supersticiones populares es común a todas las sectas. 2) Junto a la cuestión religiosa aparece, con nuevo sentido, la cuestión ética. Se busca un refugio en el derrumbe de las antiguas concepciones: primero será la resignación, después el misticismo. La Atenas clásica, en su construcción de la Polis, no sintió la necesidad de distinguir a fondo entre la política y la ética, entre la conducta para el Estado y la conducta particular. El individuo se hallaba en plena armonía con el grupo. Al perderse las normas democráticas y sobrevenir la inmersión de las pequeñas ciudades dentro de la vasta Homónoia, al borrarse las fronteras entre los pueblos, sólo queda para la ética un camino que es, a la vez, individualista y cosmopolita. Pues el individuo, desasido ya de una pequeña y determinada patria, navega el mundo, y lo navega a su cuenta y riesgo. Los nuevos filósofos aleccionan al individuo más que a la sociedad. Es la era de la moral privada. Esta moral toma dos rumbos: *a)* El austero, el de los maestros en dificultades, destinado a espíritus escogidos; *b)* el desenfadado y risueño, a todos accesible, cuyos maestros, por culpa de su misma facilidad, serán con frecuencia mal interpretados. 3) La moral parte de una investigación de la dicha y llega a un fin en sí, a un imperativo. La dicha se entiende como anulación del temor. El temor se anula unas veces por diversión, echándose tierra a los ojos con el espectáculo de los sentidos, sin duda la postura más débil; otras, por bravura y ataque directo. En uno y otro extremo se comienza por limpiar el ánimo de bajas supersticiones. Los desengañados epicúreos, últimos frutos del intelectualismo ateniense, niegan que la divinidad se ocupe del hombre. Los escépticos se encogen de hombros. Los cínicos parecen niños que blasfemasen contra la sociedad existente, sin cuidarse de las consecuencias. Los responsables estoicos transforman la relación entre el hombre y la divinidad, entre el individuo y la sociedad, de forma que exigen el arrojo, la resignación y el sacrificio. Los cirenaicos y los hedonistas extremos viven una hora de sol; los estoicos una estación de lluvias. Aquéllos no engañan, sino aturden; éstos desengañan más de lo que conviene al equilibrio de quien no nació para

héroe. Ya en el estoicismo romano, Séneca, precristiano en cierta manera, no resistirá el afán de unir al Creador y a la criatura por un lazo de simpatía cordial y no puramente racional. Entretanto, los buscadores de la dicha han sacrificado la dicha, que ya no aparece como un bien positivo, sino como ausencia de dolor. 4) De aquí que, en el periodo siguiente, las filosofías propiamente religiosas superen estos puntos de vista y se arrojen decididamente en brazos de una divinidad amorosa. 5) Entre todos estos intentos corre, a lo largo de la Edad Alejandrina, la maleza borrosa del eclecticismo, y serpentea la vereda sofística donde, según la dolencia de la época, se discute sin concluir, en deporte excelso e inacabable. Pero, en conjunto, puede afirmarse que la preocupación de la filosofía helénica, en esta hora de su ocaso, es encontrar el Sumo Bien, sobre el cual hay tantas y tan diversas doctrinas que el erudito Varrón —según Cicerón, el más sabio de los romanos—llegó a contar hasta doscientas ochenta y ocho.

III. LAS SECTAS PRINCIPALES

1. Atomistas

1. Estrabón dice que Posidonio atribuye el origen de la doctrina atomística al sidonio Moco, un pretroyano. De los atomistas ya históricos, perdido Leucipo en la nebulosa original, Demócrito sólo llega a nosotros en reflejos y en frases. Pero la vitalidad del atomismo se descubre en su trascendencia sobre las doctrinas ulteriores. Cuanto se cita y se cuenta de Demócrito revela su genio. Hay atribuciones dudosas, hay acaso confusiones por homonimia, que ya preocuparon tanto a Diógenes Laercio. Sobrenada en él aquella gigantesca fecundidad que intentó, antes de Aristóteles, la primera enciclopedia helénica y que espantó a los abderitanos al punto que lo creyeron loco. Queda la evidencia de aquel atletismo que, superando la física presocrática, sustituyó las especies puramente cualitativas y las intuiciones semipoéticas —frío; calor, inteligencia, amistad, odio— por las especies ya científicas del átomo y del vacío, preparando el terreno para tender relaciones mensurables. Se le atribuyen los conocimientos más varios y los más insospechados intereses. Ave rara, parece que su curiosidad lo llevó hasta los jeroglifos egipcios y las inscripciones babilónicas, cuando los griegos estaban muy lejos de pensar en semejantes cosas, tan desaseadas y bárbaras. No fue perdida para él la visita de los magos caldeos que seguían las huestes de Jerjes y de que su padre solía contarle. Aristóteles dirá que Demócrito se limitaba a observar y describir los hechos de la naturaleza, como Hecateo y Heródoto relatan los hechos de la historia. Esta afirmación que, bajo su propósito de censura, contiene un elogio involuntario, deja en la sombra la virtud interpretativa de Demócrito, la cual lo lleva a concebir un mundo coherente, regido por una necesidad superior a las caprichosas deidades. Asciende, por el mismo rayo de luz que cae de su

ventana, incendiando las brilllantes partículas suspensas en el aire, y se arroja por primera vez a la investigación del espacio.

2. El ser macizo y en bloque, el pleno de los eléatas, ha estallado aquí en corpúsculos imperecederos y eternos, como unas mónadas leibnizianas que fueran de naturaleza exclusivamente material. Los irreductibles átomos todavía traen resabios cualitativos, puesto que sus propiedades son, no sólo de magnitud y orden, sino también de forma y de posición según el objeto a cuya génesis se destinan: los átomos afilados dan sabor amargo; los redondos, dulce; los objetos bombardean nuestros ojos con diminutas reproducciones de sí mismos, etcétera. Pero ya los átomos permiten entre ellos la existencia positiva del espacio que los aloja y en que incesantemente circulan. De suerte —contra Parménides, pero en relación con él, tan necesaria como la de la positiva y la negativa fotográficas— que el vacío cobra categoría de ser. Las apariencias fenomenales no son ya para Demócrito engaños desdeñables (aunque se pretende relacionarlo con los escép. ticos, lo que ya objetó Sexto Empírico), sino que llevan a la investigación de una estructura que a todas las explica, que es una ley y no un azar. De aquí partirá Epicuro, inventando por su cuenta un proceso de las combinaciones atómicas. De aquí, en el siglo XVIII, partirá Gassendi, y la ciencia podrá arriesgar un puente entre el mundo objetivo y el subjetivo, a la vez que una relación verificable entre cualidad y cantidad.

Como los átomos de la misma especie se organizan en torbellinos —según Anaxágoras—, necesariamente dan lugar a la creación de muchos mundos posibles, los cuales sin duda existen en distintos grados de evolución, habitados o deshabitados según los vientos atómicos que los visitan y que dan o no lugar a los alimentos de la vida. Nuestra concepción de la luna muerta, por falta de agua y de atmósfera, es estrictamente democritiana. El geocentrismo queda desterrado de esta cosmogonía, y el antropocentrismo, con sus consecuencias éticas, merece la risa proverbial del abderitano. El alma del individuo no podría ya ser eterna; pero subsiste en esta concepción mecanista, no obstante todos los esfuerzos por desconocerlo y negarlo, un *Nóus* que ha determinado las fisonomías atómicas —Demócrito las llama ya "ideas" o "formas" antes que Platón— y que obra en principio animador para desatar el movimiento, de que el átomo es un mero vehículo como el barco en brazos de la corriente. El sabio no queda abandonado en mitad del frío destino: la alegría moral o *euthymía,* que debe sostener la conducta, se funda en la justicia humana y en la liberación del terror a las divinidades, las cuales son, a su vez, meras revoluciones atómicas.

3. Para nuestro fin especial, recordemos que Demócrito esboza, a su modo, la teoría platónica del rapto de locura como base de la inspiración poética. En el debate sobre el origen del habla, representa un punto de vista que rectifica, con

varios siglos de adelanto, a los analogistas estoicos y alejandrinos: no cree que los vocablos sean emanaciones míticas de las cosas, sino acasos históricos instituidos por reiteración. Sostiene, además, esta excelente doctrina: Cuanto puede ser mentado en palabras existe de alguna manera.—Toda la filosofía poética puede fundarse en ese atisbo.

2. ACADÉMICOS Y NEOACADÉMICOS

4. Con Demócrito se cierra el primer periodo, eminentemente cosmo gónico, de la filosofía helénica. Del segundo, eminentemente antropo lógico (sofistas y Sócrates), y del tercero (sistemáticas de Platón y Aristóteles) sólo nos incumben las derivaciones y descendencias. Desde su fundación hasta su clausura por orden del emperador Justiniano y a mediados del siglo VI J. C., el Jardín de Academos continúa sin interrupción sus enseñanzas. Pero para la época que estudiamos, la Academia —Antigua, Media o Nueva— deja tan poco a la filosofía como a la crítica literaria.

Virtud dominante de la Academia fue siempre su liberalidad. Platón acogió de buena gana a Eudoxo de Cícico, con quien tenía muchas diferencias. Pero cuando falta ya la catálisis de alguna mente orientadora, tanta liberalidad entraña un peligro. Y el peligro va a hacer estragos entre los académicos huérfanos del genio. Se nota en el estilo de éstos la influencia de las elegancias eufónicas de Isócrates, que por lo demás ya asomaban moderadamente en el *Sofista* de Platón. Pero se dejan sentir otras influencias que atacan los núcleos del sistema.

5. La Antigua Academia todavía escribe diálogos, aunque sustituye con descripciones las fuertes definiciones del maestro. Descubre los habituales resabios del pitagorismo, y acaso se embriaga un tanto de filosofía matemática. Es aficionada a reflexionar sobre las epopeyas y las tragedias, pues no olvida que cierta distinción poética es el estilo de la casa. Hasta se atreve a cocinar poemillas de poca monta. Por suerte, en la consolación moral dejó herencias que la redimen.

6. Según Diógenes Laercio, Espeusipo fue tan fiel a la doctrina de su tío y maestro como infiel a los ejemplos de aquella noble existencia. (Alusión a su vida de placer con la arcadiana Lastenia y a su mal hábito de pedir dinero.) Aristóteles nos ha hecho ver la flaqueza de Espeusipo: su sistema —dice— es como una mala tragedia hecha sólo con episodios. Falta el nervio, falta el principio unificador. Las perlas desensartadas ruedan por el suelo. ¿Qué ha podido hacer Espeusipo con el collar de la familia? Aplica el último esquema pía. tónico de los "mixtos" para explicar los diversos tipos en que la realidad se incorpora, pero olvida la cadena ideal que a todos los sujeta —el Uno, el Bien—; y la

introducción de una medida o relación fija sobre una realidad indefinida, anterior y trascendente (problema del *Timeo),* lo marea al punto que pierde de vista las Ideas y su gravitación en torno al Ser Perfecto. Con todo, sus escritos han de haber sido muy estimados, si es verdad que Aristóteles, precursor de las bibliotecas privadas, pagó por ellos cinco talentos. Y es que al reverso de la medalla corresponde un anverso. Espeusipo, efectivamente, se aleja de su maestro, pero siguiendo ciertas líneas por aquél insinuadas. Ello se advierte en dos tesis fundamentales: 1) Abandona las Ideas, pero sigue creyendo en que sólo las esencias suprasensibles pueden explicar el conocimiento, y estas esencias son para él los números. Y nótese que Platón comenzó a despreocuparse por la doctrina de las Ideas cuando, en busca de los primeros principios, emprendió la especulación numérica, evolución que traza la senda para su discípulo. Éste, más pitagórico aún, examina las relaciones aritmético-geométricas y hasta compone un poema en loor de la década. Pero supo prudentemente abstenerse de la manía metafórica y no confundió el punto con la unidad ni con el bien. 2) Abandona la división mecánica por dicotomías y comienza, singularmente en las ciencias naturales, una obra de clasificación por analogías y semejanzas de tipos íntimos, y ya no mediante definiciones técnicas o artificiales, estudiando así el reino vegetal y el reino animal guiado por su instinto empírico, en forma que puede considerársele como precursor de Aristóteles. Y nótese que este método se anuncia de cierto modo en los diálogos platónicos del *Sofista* y del *Político.* Llega así a presentir la evolución orgánica, y niega que el Bien esté en el arranque del proceso cósmico, porque observa que los organismos caminan de lo imperfecto a lo perfecto, noción que encontraremos en el argumento evolutivo de la teodicea estoica.

7. Jenócrates no era brillante. Según Platón, necesitaba algo de espuela. Fue electo sucesor de Espeusipo por una pequeña mayoría. Es el fiel administrador, como Teofrasto para el Liceo, como Oleantes para el Pórtico. Se esforzó por restaurar la doctrina de la unidad platónica, subyacente bajo las apariencias discontinuas. Su inevitable alejamiento de la tradición académica asume una fase práctica y otra teórica. La fase práctica se reduce a su actitud orgullosa e independiente de demócrata calcedonio frente a los poderes macedónicos que se empeñaban en conciliarios. Se abstuvo de romper con ellos abiertamente, pero conservó una digna conducta que le ganó la confianza del pueblo griego. La fase teórica es más compleja. Por una parte, coincide con Espeusipo en la interpretación final del platonismo, sosteniendo la eternidad del mundo y explicando que las génesis de Platón sólo tienen un valor descriptivo, como cuando el geómetra construye unas figuras con otras, sin pretender que de ellas nazcan. Por otra parte, sí se muestra conciliador en sus acomodaciones racionales del mito popular, en lo cual anuncia el método alegórico de su discípulo el

estoico Zenón, a la vez que se embarca en la reacción que devuelve a las abstracciones metafísicas cierto antropomorfismo teológico.

Los sucesores tienden a estabilizar la doctrina en ortodoxia, lo que no hizo su creador, y por eso mismo la desvirtúan. Además, al juntar su abrazo, acogen mitos orientales mezclados con fantasías astronómicas: la unidad es el dios masculino, y la diada, la divinidad femenina; entre la tierra corrompida y el cielo incorruptible, circulan los transparentes demonios; el alma es un número que se mueve a sí mismo, el colmo del absurdo, como dice Aristóteles, a que acaso los condujeron la preeminencia del número como principio del conocimiento y la identificación entre el conocimiento y la esencia. A diferencia de Espeusipo, Jenócrates y los suyos se embriagan con la magia del número.

De las largas reflexiones morales que acompañan a esta filosofía casi no han quedado más que títulos de obras y rastro de la admiración que merecieron. Sabemos, por ejemplo, que Jenócrates equiparaba un mal deseo a una mala acción.—Como no nos ha llegado lo que escribió sobre oratoria y literatura, hay que conformarse con una anécdota. Atacado por un satírico, no se dignó contestarle, porque "la tragedia no presta oídos a la comedia". Frase reveladora de aquella jerarquización moral, que venía de antiguo, entre el arte del llanto y el arte de la risa.

8. El sucesor de Jenócrates, Polemón el Filósofo —no el Perigeta ya citado—, es sobre todo un moralista. Joven opulento, escandaloso y mimado, la filosofía lo purificó hasta darle un temple de estoico, y los discípulos lo adoraban al punto de no querer separársele y vivían en el mismo jardín, durmiendo en tiendas improvisadas. Sabemos de él que veneraba a Homero y a Sófocles, culto honroso, pero cuyos frutos desconocemos.

Dígase otro tanto de Crántor, devoto de Homero y de Eurípides, lo que revela una naturaleza algo más romántica, y cuyo tratado sobre el dolor y el luto trasciende a las páginas de Cicerón y de Plutarco y merece encomios de Horacio. Crántor inaugura la exegética de Platón con su comentario al *Timeo.* La filosofía moral de estos platónicos está animada por el naturalismo —salud, integridad del cuerpo— y por la "metropatía" o disciplina de los sentimientos que, derivada de la *República,* contrasta —como dice Bréhier— con la "impasibilidad salvaje" de ciertas filosofías coetáneas.

A Polemón sucedió Crates Académico, cuya obra sobre la comedia se ha perdido, fatalidad que parece haberse ensañado contra la crítica de este género literario entre los antiguos. Polemón el retraído, Crántor el moderado, y luego sucesivamente el político y diplomático Crates y el vivaz Arcesilao, adoptaron la comunidad de vida y pidieron que sus huesos fueran sepultados en la misma tumba.

9. Tras los moralistas, Arcesilao, primer jefe de la Academia Media, vuelve a la dialéctica. Esboza el probabilismo, cuya influencia corre hasta el siglo I. El probabilismo es la última respuesta platónica, la reacción —ya un tanto enfermiza— que, en nombre de la flexibilidad humanística, se propone contra las rigideces y los dogmatismos abstencionistas e individualistas que se han venido acumulando. El platónico es siempre un combatiente, un partícipe de la sociedad. Pero Platón luchaba contra los sofistas, y los derrotaba con sus mismas armas, por ser el mejor dialéctico. Ahora han aparecido otras armas que parecen reducir el efecto de la dialéctica. La demostración intelectual puede poco en contra de las atracciones sentimentales. De aquí que el probabilismo tenga mucho de transacción entre el ya inevitable esceptismo teórico y lo que hoy llamaríamos la razón práctica. Arcesilao había llegado a la Academia con una revoltura de origen: militante bajo Teofrasto en la escuela peripatética, se convirtió al platonismo por influencia de Polemón y de Crántor. Aristón de Quíos dijo de él que era un Platón por delante, un Pirrón por detrás, y, por en medio, un Diodoro (el dialéctico megarense). Sus maestros representaron todavía el poder, entre la oposición de las nuevas escuelas. Ahora el poder estaba representado por éstas, y a Arcesilao le correspondía el ataque crítico. Una anécdota puede dar idea de su encono contra los que se soñaban poseedores de la verdad absoluta, hijos ingratos de la sabiduría. Preguntado sobre la causa de que los partidarios de otras confesiones se convirtiesen al epicureismo y nunca a la inversa, contestó: Por lo mismo que los hombres pueden convertirse en eunucos, pero no la recíproca.— Contra las pesadeces del estilo estoico esgrimía gallardamente la vieja espada de su estirpe: la ágil pulcritud, la facilidad y la verba. No escribió una línea, prefería la improvisación, y movilizaba para ella todas las tradiciones antidogmáticas de Grecia. Tal vez resultaba anticuado por su escaso paladar para el cosmopolitismo reinante. La matemática y la música, Homero y Píndaro eran sus estudios familiares. Es tan humorista como buen dialéctico. Poco propone por su cuenta, si no es la modestia filosófica. Su ataque contra los estoicos se limita a mostrar las conclusiones contradictorias de las hipótesis. Pero lleva el escepticismo en el corazón, como una herida de muerte por donde el viejo platonismo va desangrándose. Su sistema no es más que un falso y provisional equilibrio: secretamente, lo minan y corroen la indecisión, la perplejidad, de que en vano pretende huir con los vaivenes del diálogo.

10. Su discípulo Carnéades, sucesor de Lácidas como escoliarca de la Academia, es una mezcla singular. Extremó el probabilismo hasta una caricatura del escepticismo. Porque los pirrónicos preferían la indecisión y la abstención, mientras Carnéades llegó a aceptar indiferentemente los dos polos de la contradicción, importándole el lujo de ingenio más que la verdad. Enviado a Roma en compañía del peripatético Criptolao y del estoico Diógenes Babilónico

para defender ante el Senado cierta causa de Atenas, se le ocurrió dar conferencias públicas. Un día demostró el valor de la justicia, y lo negó al siguiente. Catón y sus honestos romanos, que aún no querían entender de partir cabellos en dos, prefirieron mostrarle las puertas de la ciudad. Los embajadores atenienses tenían prendas para impresionar a los romanos por diferentes modos: el estoico era preciso y sobrio; el peripatético, sentencioso y rotundo; Carnéades era orador brillante y fogoso. Su extravagancia no perjudicó a su crédito; aunque era tanta que, por no separarse un instante del trabajo, se dejó crecer desmesuradamente el pelo y las uñas, y entonces había que darle la comida en la boca. Pero no hay que figurárselo como un mero personaje pintoresco y ridículo, y aquí está su singularidad mayor. Era todo un filósofo. Su aguda dialéctica funda el probabilismo en la distinción entre el sujeto pensante y el objeto pensado, prehistoria fenomenológica. Con él aparece una noción nueva: nuestros juicios y acciones se fundan en la generalidad, guía media del criterio, aproximación sucesiva por cadena de representaciones, las cuales nunca aparecen aisladas. Tal noción sustituye al impacto de la evidencia que otros han propuesto como única manera de conocer. Dio impulso a la lógica inductiva de los médicos empíricos y metódicos y se lo na llamado el Hume de la Antigüedad. Su ataque contra la teología estoica ahuyenta los últimos fantasmas del antropomorfismo, influye en la orientación del Pórtico Medio y abre el camino a la nueva religión. Su refutación de los ateos —al parecer, la que recogió Sexto Empírico— y su afirmación del libre albedrío por asentamiento, elección y acción, dejan huella sensible. Tras la ruina del racionalismo y del estoicismo, las reflexiones de Carnéades permiten asomarse a un misterio sobrenatural. Su paso por Roma sembró una provechosa inquietud, preparando la plaza a otros filósofos griegos. Allá bajo capa, y sin que se enterara Catón, la juventud romana debió de comentar mucho los acrobatismos de Carnéades. Día llegará en que Roma convierta la dialéctica en casuística, sobreponiendo la intención jurídica a la especulativa y teórica.

11. Carnéades tampoco fue escritor. Sabemos de él por Clitómaco. Puede decirse que esta pareja inaugura la Academia Nueva. Clitómaco es autoridad que sigue a Cicerón sobre la adivinación y la naturaleza de los dioses. Para nosotros significa una etapa más del duelo entre la retórica y la filosofía sobre el campo de la educación. Este duelo, que no hubiera tenido razón de ser por parte de los estoicos, era entre los platónicos la reivindicación sobre el patrimonio del buen decir. La retórica, afirma Clitómaco, es forma hueca; sólo la filosofía le da el contenido verdadero.

Filón de Larisa, que escapa de Grecia en el siglo I, cuando los conflictos de Mitrídates, lleva a Roma, y a la propia casa de Cicerón, el escepticismo en que para la Nueva Academia. Doctrina muy conveniente para el grande abogado, quien

desde luego se declara neoacádémico, aunque era más bien un laxo ecléctico cubierto con un buen apellido.

Poco después, Antíoco de Escalona girará un cuarto hacia el estoicismo (por supuesto con moderación, pues aun el estoicismo se ha moderado), sosteniendo que en el estoicismo está la legítima descendencia de Platón más que en Arcesilao o en Carnéades y encontrándose a medio camino con Panecio y Posidonio, que vienen del estoicismo hacia el platonismo. Antíoco no podía entenderse ya con su maestro Filón de Larisa. El recuerdo de Platón, que antes unió tan íntimamente a los escoliarcas, ahora era asunto de discordia.

3. Peripatéticos

12. La escuela peripatética, como fundación oficial, no data realmente del "meteco" Aristóteles, sino del ciudadano Teofrasto, su heredero. Conocemos ya a los peripatéticos Aristóteles Cirenaico, Fanias, Heráclides Póntico, Cameleón, Dicearco, Praxífanes. Los sabemos historiadores, eruditos, comentaristas de poetas. Hemos mencionado al musicólogo por excelencia de la Antigüedad, Aristóxeno Tarentino; al liberto y gobernador de Atenas Demetrio Faléreo. Nos hemos detenido en la persona y rasgos generales del maestro máximo, Teofrasto, de quien decía el viejo Egger que "Aristóteles le ahorró el trabajo de analizar nuestros vicios y desvíos, dejándole solamente el placer de pintarlos". A esta pintura, los *Caracteres,* hemos consagrado un estudio especial, relacionándola con la doctrina literaria de Aristóteles. Sobre casi todos ellos tendremos que volver, y entonces examinaremos distintas facetas de su obra. Percatémonos, desde luego, de que los peripatéticos, por su mayor inclinación científica, están vueltos hacia el porvenir y llamados a incorporarse de lleno en la Edad Alejandrina.

13. El aristotelismo, que la Edad Media ha de trocar en férrea doctrina, fue entre los peripatéticos cosa maleable, por lo mismo que la enciclopedia del maestro dejaba el camino franco a los desarrollos de las ciencias especiales, en que era posible seguir de frente sin abjurar del plan sistemático y aun sin ocuparse de su conjunto. Tal es, precisamente, el sentido de la progenie aristotélica. Así vemos a Clearco mudar la teoría astronómica de las esferas por los epiciclos. Pero ya es mucho más singular advertir que, en las ideas centrales de la filosofía, Teofrasto, el discípulo predilecto y fiel, manifiesta algunos puntos de vista personales, no siempre concordes con el sistema del Estagirita. Dejemos por vistos los *Caracteres* y reservemos para otra ocasión la botánica. ¿Qué hay con la filosofía de Teofrasto? Hay que mil dudas lo asaltan, aunque las dejaba en especie de objeciones particulares, y al fin se sometía a la autoridad en que había sido educado, sin ánimo o sin capacidad para edificar, a su vez, un nuevo organismo. De otra suerte, Teofrasto, de quien parten tantas direcciones, hubiera mudado por

sí solo el destino de la filosofía. Murió centenario, confesando que apenas empezaba a ver claro. ¿Fue esto lo que quiso decir? Ya que los antiguos lamentaban que no se hubiera explicado mejor sobre la naturaleza de los dioses. Sus reservas, propuestas a veces como suaves retoques por este doctor en cortesía, no dejan de ser inquietantes. Admite que el elemento psíquico o *nóus* sea independiente del cuerpo, pero que no venga de fuera a insinuarse en el embrión humano. Niega la teoría sobre el origen del movimiento, por desgracia sin contar aún con una base científica suficiente, pues creía en el geocentrismo y en la inmovilidad de la tierra. Rechaza el espacio como sustancia y lo abstrae como lugar geométrico de los cuerpos. El tiempo le parece un mero accidente del movimiento, por donde se ve que prefiere la noción mecánica a la psicológica, la pauta matemática a la "durada real" de Bergson, esta música interior saneada de toda melodía y todo ritmo. Advierte que el gran principio teleológico sólo se realiza en una pequeña porción de la vida, porción a su vez de los fenómenos naturales, y que, como hoy diríamos, la naturaleza deja ver muchas veces un proceso de tanteo y error, propia aurora del agnosticismo evolucionista. Suprime el fuego en la tabla de los cuatro elementos, lo que el mismo Aristóteles parece haber aceptado en su vejez.— En otros extremos, en cambio, sus contribuciones son refuerzos o enriquecimientos de la ortodoxia aristotélica. Así cuando reafirma la eternidad del mundo, destruyendo ciertos argumentos que ya se levantaban contra ella. O cuando, en asunto de lógica, se adelanta a los escolásticos con sus nuevos tipos de silogismo, y anuncia a Hamilton en la cuantificación del predicado. Sitúa, también, el punto de partida del conocimiento en la evidencia, como Descartes.

14. La caracterología de Teofrasto, derivada del análisis aristotélico de las pasiones, funda una verdadera escuela de filosofía moral que confluye con los orígenes de la literatura costumbrista. El módulo, las fórmulas mismas de Teofrasto, se repiten con regularidad en estos embriones genéricos. Así se aprecia ya en Licón, inmediato sucesor de Teofrasto, de quien se conserva en traducción latina una silueta del ebrio; se aprecia asimismo en Aristón de Quíos, aristotélico vuelto estoico y al fin escéptico, quien escribe *Sobre la vana ilusión* y a quien conocemos por referencia del epicúreo Filodemo de Gadara; se aprecia en el doxógrafo peripatético Sátiro, de quien Ateneo cita un trozo sobre el depravado. Respecto a Filodemo —a quien encontramos de nuevo entre los epicúreos—, escribió un libro sobre el orgullo que es parte de otra obra mayor sobre las virtudes y los vicios, donde descuella el retrato del "sabio universal". Este sabio universal lo es de veras y dista mucho del pedantesco personaje tan zarandeado por las literaturas, o del candoroso "profesor de cosas en general", cuyas vicisitudes nos cuenta Carlyle en *Sartor Resartus.* En verdad, se trata de una grave imagen del sofista Hipías, contraste de la imagen caricaturesca que nos

había dado Platón. El retórico Herenio tiene un curioso pasaje sobre el falso rico. Y en las páginas ya propiamente etnográficas de Zenón Epicúreo se deslizan algunos trazos de caracterología individual. Tal es la descendencia de Teofrasto en cuanto al retrato de personas. De su descendencia en el retrato de pueblos trataremos más adelante.

15. Heráclides Póntico, verdadero intermediario entre la Academia y el Liceo, al punto que fue candidato contra Espeusipo y se asegura que sustituyó a Platón durante el último viaje de éste a Sicilia, recuerda a Empédocles por su ciencia, su extravagancia y su orgullo. Fue humanista, astrónomo, inventor de historias maravillosas, precursor de la química, comentarista de Demócrito, Zenón Eleata y Pitágoras.

16. Estratón de Lámpsaco, peripatético ya incorporado al mundo alejandrino, parece haberse trasladado a la corte egipcia por consejo de su maestro Teofrasto o de Demetrio Faléreo, tras los ultrajes a los filósofos de que antes hemos hablado. Fue, con Filetas, preceptor
de Tolomeo II (Filadelfo) y, como Leibniz, catequizó a una princesa, a la hermana y esposa de Filadelfo, Arsinoe. Según Polibio, Estratóndescollaba más como polemista que como expositor, lo cual podría explicar que su cátedra fuera menos concurrida que la de Menedemo. Nuestro filósofo era —ni para qué decirlo— un enciclopédico. Sus probables tratados sobre el azar y sobre la definición dan prendas de su eclecticismo. También dejó unas reflexiones morales. Su significación como etnógrafo, naturalista, y singularmente como físico, queda para otro lugar. Su psicología es un monismo en que Dios y la naturaleza se confunden. Aristóteles lo aceptaba así en principio, salvo aquella inserción del espíritu en el cuerpo, contra la cual tanto forcejeaba Teofrasto, acabando por resolverla mediante una diferencia de grado entre el animal y el hombre, por donde vino a reprobar los sacrificios sangrientos. Estratón va más lejos. Funde razón y sensación en un compacto necesario, como los estoicos lo insinúan. La naturaleza, según él, posee por sí una virtud plástica que deja en la ociosidad a los dioses. Este poder es la pesantez. El azar precede a la naturaleza, concepción lisa y llanamente antiaristotélica, en que vino a definirse la duda insinuada por Teofrasto con respecto a la teleología. No hay formas fijas, sino estratificaciones sucesivas. El centro de la vida psíquica está en el entrecejo: la intensa meditación frunce el ceño. Ya se comprende que no cree en la mortalidad del alma, punto en que coincide con las sospechas de los peripatéticos anteriores, Aristóxeno y Dicearco, las cuales remontan, cuando menos, a Filolao, pitagórico evolucionado. Para el músico Aristóxeno, cuando el instrumento se rompe, cesa la armonía, y —según asegura Ecio— algo parecido

afirma Dicearco, argumento que ya había negado Platón. Tal es, pues, el trance de la doctrina materialista, fertilizado en Estratón por la física de Demócrito.

17. La historia del materialismo helénico sería muy larga de contar. Predomina en el siglo V con Demócrito e Hipócrates de Cos, cae con Sócrates, calla mientras habla Platón; y Aristóteles, a fuerza de hurgarlo, lo deja sin querer preparado para sus audaces sucesores. La Edad Alejandrina se abre bajo el signo del materialismo.

18. Criptolao apenas es ya un peripatético. El mundo, con él, se transforma en éter dotado de razón. Para la filosofía moral, en cambio, fija claramente las tesis de su escuela: la conducta ha de ser conforme con la naturaleza, y según los tres órdenes del bien: el bien del alma, el bien del cuerpo, el bien de las cosas exteriores.

19. No es posible decir adiós a la escuela peripatética sin una palabra de recordación para Andrónico de Rodas, que tan eminentes servicios ha prestado con la publicación de las obras sistemáticas, las bibliografías metódicas y los respectivos testamentos de Aristóteles y Teofrasto. Recordemos que el acervo de la obra aristotélica pasó de Teofrasto a Neleo, dé Atenas a la Tróada; anduvo en disputas no esclarecidas entre las bibliotecas de Pérgamo y Alejandría; acaso durmió siglo y medio escondido en unas bodegas, de donde lo desenterró Apelicón para devolverlo a Atenas, allá por el siglo I; fue llevado a Roma como botín de guerra, y entonces pudo ser estudiado, remendado y surcido por Tiranión, maestro de Estrabón el geógrafo, y por Andrónico de Rodas. En cuanto a Teofrasto, la pérdida de la mayoría de sus escritos es historia mucho más complicada. Los *Caracteres,* al menos, siguen su viaje por el Imperio Bizantino y, reducidos a epítomes escolares, cruzan oscuramente las aulas de Roma y la Edad Media, hasta que, a fines del siglo XVI d. C, Casaubon los traduce al latín y los devuelve a la admiración del mundo literario.

El aristotelismo, olvidado momentáneamente en Europa, se refugiará entre los comentaristas bizantinos —que no filósofos— e intentará un día con Juan de Damasco, siglo VIII d. C, la primera conciliación con el Cristianismo, mientras llega la hora de Alberto el Magno y Santo Tomás.

4. Megarenses

20. Andaba Platón en los veintiún años cuando la muerte de Sócrates, que él ha revivido para siempre en sus páginas. Una onda de pavor y de ira, que todavía no se extingue porque a diario se alimenta con nuevos sacrificios, corrió por el mundo de los filósofos y hubo, de momento, una dispersión. Platón decidió

refugiarse en Megara, donde Euclides, otro socrático fuertemente impregnado de eleatismo y avezado a la esgrima dialéctica del viejo Zenón, de Parménides, de los sofistas Gorgias y Protágoras, había comenzado a juntar un grupo de sutiles ergotizadores. Platón recibió de Euclides algunas influencias, y probablemente trajo de allá la idea de su institución académica.

Los megarenses se erigirán pronto en guardianes de la lógica pura, vigilando con recelosa mirada la menor flaqueza argumental de las demás sectas rivales. Dondequiera que los otros vayan, se sienten seguidos por los ojos de los megarenses. Gente irritable y singular, mucho más dotada para la crítica que para la creación, mezcla el virtuosismo ridículo con los atisbos geniales, y acaso no se les haya concedido hasta hoy todo lo que merecen. Parece que los animara un sordo resentimiento contra la capital del espíritu. Son unos vecinos poco gratos de Atenas. Megara se detiene, aruinada por la lucha de clases, tras un auge momentáneo que llevó su colonización hasta el Bosforo, donde fundó a Bizancio —cuyos hijos recordarán más tarde la quebradiza sutileza de sus remotos predecesores—, y hasta Sicilia, donde fundó la Megara Hiblea. Los megarenses, abandonados de la veleidosa fortuna, pasan a la categoría de gente atrasada y ruda, blanco de la comedia ateniense. A su vez, estos desconfiados montañeses dorios cobran alto peaje y oponen la aduana espiritual contra las doctrinas de la ciudad democrática. Eubúlides y Alexino ni siquiera se detienen ante las personalidades injuriosas para discutir a Aristóteles. Gracias si los megarenses perdonan un tanto a los cínicos —salvo algunas escaramuzas de prueba—, y esto tal vez porque los cínicos representaban por mucho la Anti-Atenas, el montón de los supernumerarios y descontentos. La escuela cínica, después concentrada del todo en las cuestiones morales, manifiesta todavía en Antístenes, su fundador, una viva preocupación por la teoría del conocimiento, rasgo que lo acerca a Megara.

21. Algo de la dureza doria trasciende al estilo de esta filosofía. Tal filosofía está hecha de hitos estáticos que, por haberse suprimido los matices y transiciones, los movimientos relaciónales —base de los grandes sistemas atenienses—, sólo descubre incompatibilidades entre los términos contrastados violentamente, y da ocasión a un ascetismo burlón. Los megarenses son filósofos sardónicos, de la zancadilla a mansalva, que se complacen en ver por el suelo los destrozos de las cristalerías ajenas. Son filósofos del claroscuro. Sólo hay para ellos identidad o contradicción, sin medio posible de semejanza, predicación relativa, matiz, aumento o evanescencia, cambio. Su sistema parece a veces una mera mutilación del platonismo, en que se hubieran cercenado las relaciones conceptuales, como un hombre aplastado que tuviera los pies directamente en el pescuezo. Euclides, Eubúlides de Mileto, Estilpón, Diodoro Cronos, niegan las ideas generales, cuyas distintas fases teóricas les parecen ociosos cambios de nombres para una misma cosa individual, íntegra, enigmáticamente reacia al análisis. Ponen en conflicto la

actualidad con la posibilidad permanente. Hacen cubileteos con el principo de contradicción, el paso de la unidad a la pluralidad, la petición de principio implícita en la deducción, la dificultad de conceder al sujeto atribución alguna que no sea el mismo sujeto, o de conceder al mismo sujeto varios atributos, sean simultáneos o sucesivos, pues no entienden de mutaciones. Para ellos el bien es el ser y el mal el no-ser, juntando en uno al ser de los eléatas y el bien socrático. Su nominalismo lógico viene a confluir, en las conclusiones, con el nominalismo empírico de Antístenes. Anuncian la postura ética de San Agustín y aun de Pedro Abelardo. Se adelantan a las disputas que agitarán a la Sorbona en los siglos XII y XIV, dividiendo al mundo entre los realistas dominicos y los franciscanos nominalistas. Prefiguran de cierto modo los enigmas de Herbart y sus discípulos en pleno siglo XIX. Esta labor destructora del razonamiento abre la puerta inesperadamente a otros modos de educación mental, hijos de la náusea y la fatiga. Ya el famoso Alexino, gran tijera dialéctica, glorioso campeón de argucias que hacía salir a la gente sólo para verlo pasar, comienza a refugiarse en la utilidad práctica del bien decir, en verdades relativas y a corto alcance, en la educación literaria, aunque no consta que haya sistemado la retórica. Representa otra fase del duelo por la pedagogía entre filósofos y retóricos.

22. Para no perdernos en tecnicismos sobre la "inherencia" y la "predicación", ejemplificaremos el procedimiento de estos neo-eléatas con un símbolo que llamaríamos el Árbol de Megara, un árbol que da espinas por frutos. El rompecabezas se funda todo en los distintos y equívocos empleos del verbo "ser", de que ya huía como de la peste el gorgiano Licofrón. No puede decirse "el árbol es verde": o es "árbol" o "verde". Menos que "es verde y frondoso", pues habría contradicción en ser a la vez de dos modos distintos. ¿Y cómo re solver mentalmente si el árbol hojoso de hoy es el mismo leño seco de mañana? El razonamiento, desasido de las intuiciones de realidad, para en el vacío. Se concluye que la cosa real es una integración artificialmente dominada con generalizaciones arbitrarias cuajadas en vocablos, y que, encerrados en un círculo, sólo nos es lícito afirmar "el árbol es el árbol". Aunque hoy, tras tantos siglos de gramática y lógica, no nos desconciertan estos juegos de palabras, tenemos que reconocer, en su aparente inconsistencia, una inquietud real. De otra suerte no se explicaría que hayan provocado en todo tiempo tan serias reflexiones. Apunta aquí la duda sobre el valor actual de esa metafísica prehistórica arrastrada en el origen de las formas lingüísticas. Tal es, y no otro, el problema que plantea la semántica de nuestros días. Tal es, y no otro, el escollo que procura resolver, ahora mismo, el lenguaje simbólico-matemático de la nueva logística.

23. En torno a esta liza dialéctica, que mereció el interés de Demóstenes, se produce una verdadera proliferación de "cocodrilitas" y "ceratinas", o enigmas de razonamiento, de que recordamos ya algunos en cursos anteriores: el cocodrilo que se tragó al niño, la hija del adivino y los piratas, los cuernos perdidos. A título de ilustración, añadiremos los que se atribuyen al historiador Eufanto. Tales son el montón ("sorites")y el calvo. ¿Cuándo se han juntado un montón de granos o cuándo se comienza a ser calvo? ¿Hacen falta 1, 2, 3... granos o la pérdida de 1, 2, 3... cabellos? ¿Es un grano más o un pelo menos los que determinan respectivamente el montón y la calvicie? ¿Puede una pequeña diferencia convertir una cosa en su contrario (puesto que lo distinto es, para el megarense, un contrario)? ¿Dónde está la frontera y cómo se opera el cambio: Crisipo, el formidable lógico estoico, consagró tres libros a este problema y no consiguió dominarlo: Veamos otros ejemplos recogidos por Cicerón y Luciano y discutidos por sesudos doctores como el propio Aristóteles: Cuando un hombre miente, advirtiendo que miente ¿dice o no la verdad? Cuando preguntan a Electra si conoce a su hermano, que está frente a ella y a quien desde niño perdió de vista, no puede contestar que no lo conoce, ni tampoco que lo conoce. —¿Ya acabaste de pegar a tu padre? —preguntan a un hijo que nunca ha incurrido en tal injuria. —¿Sí? Luego le estaba pegando. ¿No? Luego le sigues pegando.— El buen sentido de Epicuro se sublevaba contra estas incalificables fruslerías. Decididamente, el Árbol de Megara dio algunos frutos de ceniza.

4. CÍNICOS

24. Gracias sobre todo a Teles, Dion Crisóstomo, Plutarco, Luciano, Laercio, podemos figurarnos cómo pensaba y vivía la secta cínica. Los cínicos, estos "descivilizados", consideran fallidas las promesas de la cultura, justo el castigo de Prometeo, y predican ya, a su modo, el retorno a la naturaleza, en términos parecidos a Rousseau. ¿Qué pensar de una civilización que condenó a Palamedes, uno de sus principales inventores? De una vez digamos que, en general y hasta donde hoy podemos apreciarlo por fragmentos y referencias, cuando se acercaron a la crítica literaria fue con manifiesta incomprensión. Su poesía se realiza más bien en el epigrama improvisado y callejero. Les importan la verdad desnuda y Dios, que la contempla. Les sobra lo demás. Su religión es un deísmo sin teología ni Iglesia. Pero se proponen a sí propios como modelos, quieren ser imitados y guiar a los hombres, son catequistas. En ellos se produce una curiosa metamorfosis del "rey filósofo" concebido por la tradición clásica. El individuo privado se erige en paradigma y norma, no por lo que razona o por lo que sabe en punto a conocimentos específicos, sino por el espectáculo total de una práctica, de una conducta. Se conducen siempre como mendigos insolentes y entrometidos, amargos testigos de la flaqueza humana, aguafiestas y portadores

del mensaje de Zeus. Apostrofan, desde las gradas de los teatros, a los emperadores romanos. Están penetrados de cosmopolitismo y poseen el sentido de la igualdad y la fraternidad humanas. Carecen de espíritu cívico. Las victorias helénicas son para ellos —extranjeros o semibárbaros como los estoicos— meras casualidades y no les entusiasman. El triunfo militar no es prueba a sus ojos de superioridad humana. Acaso esconden cierta simpatía por los monarcas orientales, y el Ciro que pintó Jenofonte inspirará a un discípulo de Diógenes, Onesícrito, en su pintura de Alejandro. Éste, más o menos, realiza el ideal que comparten cínicos y estoicos: "Un solo pastor, un solo ganado". No entienden de clases sociales, son proletarios y están fuera de la *paideía.* Los animales mismos, por su apego a la tierra, les dan reglas de sabiduría. Los estoicos los estimaban por su bravura moral y su desdén de las vanidades, sin percatarse de que para los animales no existen semejantes problemas. Su horror del politeísmo y las supersticiones gentiles no pasa inadvertido a los ojos de los cristianos. Los Padres de la Iglesia, San Jerónimo y San Juan Crisóstomo, ven en ellos unos precursores de la austeridad y la pobreza monásticas. Han dado su nombre al descaro, extremo a que llegaban en su asco por la hipocresía y las inútiles convenciones. Representan ese cansancio de las sociedades viejas, embarazadas ya por el exceso de instituciones que hasta entonces las han gobernado y sostenido. Anuncian por eso una inminente revolución moral. De un siglo a otro, van cayendo poco a poco en el hedonismo procaz. Tras un aparente eclipse, perduran en los seis primeros siglos cristianos como última supervivencia del paganismo; de un paganismo que, habiendo abjurado ya sus credos, todavía no se da a partido.

25. Al hablar de los cínicos se piensa generalmente en Diógenes de Sinope, con quien el cinismo alcanza toda su crudeza y que ha dejado ya caer todo intento racionalista. Pero el fundador de la secta, Antístenes, aún tenía tentaciones de catedrático ateniense, y tal vez por no haber llegado al radicalismo debilitaba su postura. Platón y Aristóteles lo aluden con menosprecio como a hombre de mente ruda y venido demasiado tarde al estudio filosófico. Isócrates, que acaso tuvo con él encuentros jurídicos, lo acusa con más o menos franqueza de defraudar a sus discípulos, prometiéndoles la felicidad a cambio de las cuatro o cinco minas que cobraba por sus cursos, y dándoles sólo una maraña de ociosas discusiones. Precisamente en el punto de la felicidad y el contenido del bien, límite de las enseñanzas del Maestro, es donde se bifurca la familia socrática: Platón toma el rumbo de la construcción intelectual. Euclides retrograda a la erística, Aristipo cae en el sensualismo y Antístenes aporta el rasero. Antístenes, tal vez mundano empobrecido y muy camarada de Jenofonte, había pasado por la escuela de Gorgias y luego se acercó a Sócrates. No logró afinarse demasiado, pero tenía algunas convicciones de conjunto, sólidas y fuertes, capaces de llevar hasta el fin las consecuencias revolucionarias de algunas premisas socráticas. Esta bravura

lógica, que Kant señala como rasgo de las antiguas filoso, fías, se aliaba, en Antístenes, a un temperamento lleno de originalidades. Para inculcar la noción de un Dios único y no representable por los sentidos, fundó su escuela —bastardo él mismo, hijo de madre tracia— en el antiguo gimnasio de los bastardos, el Cinosargo. De aquí toma su nombre la secta, aunque pronto, por los extremos de que hará gala, se lo relaciona con el nombre del can. En su aversión de los honores, Antístenes asumía actitudes injuriosas. Cree en el aprendizaje de la virtud, que para él consiste en bastarse a sí mismo (autarquía). Sus enseñanzas se extendían largamente sobre la interpretación alegórica de Homero, donde Odiseo venía a ser la virtud vencedora de las tentaciones. Ya los presocráticos habían comenzado este tratamiento de la epopeya, unas veces con sentido físico y otras con sentido moral, y Jenofonte distingue en su tiempo a los rapsodas de los intérpretes. Platón hace ver las confusiones y arbitrariedades a que este método conduce, por ser imposible averiguar cuándo hay símbolo y cuándo mera poesía. Antístenes es un alegórico sistemático, por donde se acerca a los estoicos. Su criterio de la virtud está en los actos, no en las razones, ni hay para él otra pedagogía que el ejemplo propio o ajeno. Los razonamientos están de más. Basta presentar el caso y el consejo en breves máximas y apotegmas. De aquí el estilo aforístico dominante en los cínicos del siglo IV. Su héroe predilecto es Heracles, monstruo de la virtud: nueva semejanza con los estoicos. No se trata ya del atleta galante y algo cómico de las fábulas populares sino del independiente, probo y melancólico que los trágicos habían venido elaborando. Es pena que se haya perdido su tratado *Sobre la naturaleza de los animales.* Como no era hombre de ciencia, hablaba de las bestias a la manera del pueblo y fundaba en su ejemplo un catequismo para uso de la calle, al modo de Fray Luis de Granada. Los cínicos plantearon el tema —inmortalizado en nuestra lengua por el monólogo de Segismundo— del valor natural del hombre en comparación con los demás habitantes de la tierra. El *Protágoras* de Platón y las palabras que Dion Crisóstomo presta al cínico se contestan de lejos.

26. Diógenes, expulsado como falso monedero de su patria Sinope, de lo cual él se jactaba como de una burla a las mentiras institucionales, vivió después entre Atenas y Corinto, donde fue honrado a su muerte con una tumba sobre la cual se admiraba un perro de mármol. Atrapado por los piratas y vendido como esclavo —¿Qué sabes hacer? —le preguntaron, y contestó: —Sé mandar y conducir a los hombres. Y Jeníades lo hace preceptor de sus hijos. Perdidas sus obras y dramas míticos destinados a la lectura, nos queda en anécdotas y en frases. Imposible distinguir lo que hay en ellas de auténtico y lo que hay de precipitación folklórica. Ya parece un licencioso, ya un asceta, y acaso este segundo aspecto sea el más verdadero, dado el carácter del cinismo en su época. Todos conocen sus pintorescas historias. Vivía en un tonel junto al templo de la Diosa Madre o en

el bosquecillo de cipreses del Cranión, junto al santuario de Afrodita y al mausoleo de Las. Su encuentro con Alejandro ha dado la vuelta a las literaturas, y en nuestra lengua lo ha popularizado Campoamor. Walter Savage Landor, antecedente de los *Diálogos en el Limbo* del contemporáneo Santayana, ha imaginado una deliciosa conversación entre Platón y Diógenes.

No hay en Diógenes asomo de ciencia: todo es experiencia, como en el ejercicio de las artes manuales, que tanto parece haber observado. Busca la reforma individual, y sueña con una sociedad diferente y con otro régimen de propiedad que impida el acaparamiento de bienes en pocas manos. ¿La civilización? Otros, si quieren, que la construyan. El pórtico del templo está hecho para servirle de guarida. La comunidad de la mujer, liga del organismo político de Platón, es para Diógenes una simple comodidad del sabio. No le espantan el incesto ni la omofagia. Abominan de las necias prácticas supersticiosas. Por solo el hecho de que el picaro Patequio haya sido iniciado en los famosos Misterios ¿le ha de esperar mejor recompensa en la otra vida que al profano héroe Epaminondas? Junto a Diógenes, Antístenes parece tímido. La Antigüedad lo llamó "el Sócrates furioso". El poeta Cércides lo confunde con la constelación del Can. En el siglo IV d. c, el emperador Juliano el Apóstata, a quien repugnaba el cinismo, hacía salvedades respetuosas para la persona de Diógenes. "Estoy convencido —decía Barbey d'Aurevilly— de que Diógenes era, de suyo, una persona ingeniosa y conveniente, pero el Faubourg Saint-Germain de Atenas lo había desesperado."

27. Al estudiar la Edad Ateniense pasamos muy de prisa sobre cierto sujeto con quien nos reconocemos en deuda. Hoy se considera que Zoilo el filósofo y Zoilo el retor son una misma persona y a esta persona se la sitúa en el siglo IV. Este envidioso universal se delata como cínico por su mente, por su apariencia y su indumento. Helo, con su ridicula capa, su alforja, su bastón de peregrino, su pelo al rape y sus barbas crecidas, husmeando murmuraciones y coleccionando miserias. El muy descarado se enfrenta con las figuras más venerabies, creyendo así engrandecerse. Atacaba lo mismo a Platón que a Sócrates, y a cuantos rebasaban la mediocridad, su diosa verdadera. Escribió hasta nueve libros contra Homero, libros de que sólo quedan regüeldos, que no trozos. Se creía el matador de Homero porque le contaba los lunares. Sus reparos no sólo son extraliterarios, sino mezquinos. Las más veces, afectan a la invención del poema, y el alejandrino Atenodoro, buen estoque, dio cuenta con ellos, aunque de antemano los tenía refutados la noción misma de la poesía. Otras veces, los reparos afectan a la gramática, y los deshizo todos el alejandrino Aristarco, que entendía en estos trances. Que los compañeros de Odiseo, dice Zoilo, no podían llorar después de ser transformados por Circe en puercos; que Ideo no debió abandonar su carro a la hora de escapar ¿A qué recoger sus boberías? Zoilo es uno de tantos despechados de nacimiento que abundan en la literatura, por

supuesto de escaleras abajo. Abuelo de *Celui qui ne comprend pas,* deja numerosa descendencia. Es el precursor del "valbuenismo" y de otros amargados. Los cadáveres que amontonan por ahí estos matones gozan de buena salud. Homero parece que lo hubiera previsto y de antemano sentenciado en aquella repugnante figura de Tersites, capaz de impacientar al mismo Odiseo con su fealdad física y moral. Hoy se han perdido ciertas viejas prácticas: se asegura que los atenienses, hartos de Zoilo, lo precipitamos un día desde la roca de Escirón, camino de Megara. Si no fue verdad, merecía serlo.

28. El tebano Crates fue convertido por Diógenes y fue maestro del es toico Zenón. Se deshizo un día de su fortuna y adoptó la vida del can. Era poeta burlesco y parodista de Homero y Solón. Imitó la *Odisea* para describir, en tono frío y alegórico, la ciudad utópica del cínico. La ciudad se llama Alforja (Pera), por alusión al saco de mendigo que los de la secta cargaban a la espalda. "La Alforja —dice—, la ciudad del cínico, se levanta entre las humaredas rojas del orgullo, inaccesible a todo parásito, y allí crecen liberalmente el tomillo, los higos y el pan, de suerte que los hombres no se los disputan por la violencia." Crates se hizo famoso por su audacia para meterse en las casas particulares a dar consejos espontáneos. Lo llamaban "el abrepuertas". No era inoportuno para todos. En algunas puertas se leía: "En esta casa puede entrar cuando le plazca Crates, el buen demonio."

29. Hiparquia, hija de familia, hermana del cínico Metrocles, el recopilador de anécdotas, se prendó de Crates. Los padres de la muchacha rogaron al filósofo que la disuadiera de su locura. Cuando éste hubo agotado en vano los argumentos, se desnudó ante ella (no era precisamente hermoso) y le dijo: —He aquí cuanto soy y poseo. Poco psicólogo el buen Crates. Hiparquia decidió unírsele de por vida. Vistió la túnica corta de la secta, afrontó la compañía de hombres que no se andaban con miramientos y vino a ser la primera recluta femenina entre aquella gente desesperada. Consta en la Antología un epigrama de Antípatro Sidonio en loor de la mujer que renunció a las comodidades para entregarse a la "verdadera vida", como diría Tolstoi.

30. El esclavo siracusano Mónimo predica contra la ilusión universal. Onesícrito deriva a la historia. El estadista Foción y el retor Anaxímenes tienen contactos generales con el cinismo.—En el siglo III, encontramos en Alejandría a Menedemo —que unos hacen cínico y otros eretriano-megarense— como afortunado rival de Arcesilao ante los auditorios. No es extraño, dados sus recursos de farsante. Si es verdad lo que algunos niegan, llegó a presentarse disfrazado de Erinis, para asegurar al público que era un mensajero de Hades, encargado de comunicar a los demonios las deslices humanos.

31. Bion el Boristenita ganó la merced del rey macedonio Antígono Gonatás desde el primer encuentro. El rey lo saluda con las palabras de Homero: —¿Quién eres y de dónde? ¿Cuáles tus padres y tu ciudad nativa?— Y Bion le contesta, con aquel placer de rebajarse: —Mi padre, un esclavo que se sonaba las narices en las faldas de la camisa. No tenía cara: tal lo habían puesto los mojicones del amo. Mi madre, su digna compañera: una criatura del burdel.— Pase a título de bufonada para divertir a una corte. Nos parece oír aquella copla andaluza:

El verduguito apretó,
mi padre sacó la lengua,
mi madre se impresionó.

Pero no juzguemos a Bion por una salida estrafalaria. Eratóstenes asegura que este cínico fue el primero en revestir de alegres arreos la filosofía, de "manto recamado". Le prestó, en efecto, las gracias de su estilo, que había abandonado ya los secos aforismos para volver al diálogo y, como no la cargaba de dificultades científicas ni teológicas, la hizo popular y captable a los satíricos posteriores de Grecia y el Lacio. Horacio lo inmortaliza nombrándolo en sus epodos. Aunque se han perdido sus charlas filosóficas o "diatribas", se adivina su animación en las referencias que de ellas tenemos, y se comprende que resultaran más fáciles para la gente de su tiempo que no el clásico discurso de los retores. Teles, un contemporáneo suyo citado mucho después por Estobeo, le atribuye cierta prosopopeya en que la Pobreza se defiende de sus detractores, lanzándoles, entre otras, estas palabras dignas de nuestro inmortal *Lazarillo:* —¿No soy yo quien os da el hambre, la mejor salsa y la más barata?—"La Fortuna, dijo otra vez, es como un poeta que asigna a los actores, según le place, el papel de héroes o mendigos, para que ellos lo desempeñen a conciencia." O bien: "Cuando el propietario manda arrancar la puerta, levantar los techos y cerrar el pozo, dejamos la casa; así al sonar la hora, me iré yo tranquilamente de esta vida, cuando la naturaleza, que me los ha prestado, tenga por bueno quitarme los ojos, las orejas, los pies y las manos." Bion había aprendido algo de Teofrasto. La fortuna era entonces tema discutido, y la casualidad le usurpaba el trono. No quedaba más que hacer cara adusta como el estoico o buena cara como Bion el Boristenita.

32. El esclavo Menipo de Gádara escribió pullas en verso y en prosa contra los filósofos, particularmente contra Epicuro, y también pa rodias homéricas. Legó su nombre a la "sátira menipea" heredada por Varrón (mezcla de prosa y verso), hizo donaire de la religiónpopular en sus epístolas e inspiró la vena de

Luciano. En su compa triota el poeta Meleagro se encuentra el mismo tono zumbón para los mitos. Y ya Antístenes había dado el ejemplo, negándose a llevar una ofrenda a Cibeles, madre de los dioses, porque sin duda los dio ses conocían bien sus deberes para con su madre y cuidaban de lo que a ésta le con venía. La burla se amarga hasta la invectiva en el ataque de Enomao de Gádara contra los oráculos, siglo II J. C.

33. Peregrino, cínico del siglo n J. C., nos da ejemplo de la turbu lencia producida por el encuentro de las aguas. En Palestina se con virtió al Cristianismo y aun ejerció alguna actividad eclesiástica. Mal podía su extravagancia conciliarse con la nueva doctrina. Fue excomulgado y recayó en el nomadismo de su secta. Por último, llevó su mofa de la vida hasta quemarse a sí propio en Olimpia públicamente, para imitar la muerte de Heracles. En Paros le alzaron una estatua que solía pasar por oráculo a los ojos de los místicos abe rrantes.

5. Cirenaicos

34. Sobre el litoral africano, entre sus montañosas terrazas con vista al mar, protegida contra el viento cálido del desierto y abanicada por el clima californiano, rica en ganados lanares y en buenos caballos de carrera, último reducto de la antigua epopeya que todavía produjo allá la *Telegonía* de Eugamón en el siglo VI, la antigua colonia helénica de Cirene venía desgastándose en luchas con los levantiscos bereberes, con los poderosos egipcios, entre las inquietudes de sus propios partidos. Sólo al incorporarse a Egipto, bajo Tolomeo, conocerá los beneficios de la paz. Será cuna del precioso Calimaco, del enciclopédico Eratóstenes, del desconcertante Carnéades. Entretanto, al reflejo de Sócrates, ve nacer una filosofía singular. La tríada del socratismo heterodoxo —megarenses, cínicos, cirenaicos— ha vuelto la espalda a las ciencias. Los cirenaicos se distinguen de los megarenses en que ni siquiera se afligen con sutilezas de raciocinio. Como los cínicos y los epicúreos, más que teóricos de la filosofía son prácticos de la felicidad. Se distinguen de los cínicos en que no comparten el sentimiento de fraternidad humana ni la preocupación catequista para salvar al prójimo. ¿Mandar a los hombres? "¡Lejos de mí tal vanidad!", dirá —según Jenofonte— el cirenaico Aristipo. Mucho más difícil es distinguir a los cirenaicos de los epicúreos, a quienes preceden en la regla de la conducta y con quienes, por algún tiempo, coexisten sin confundirse. Hay sólo una diferencia de grado, y acaso pueda afirmarse lo mismo de los tasianos, discípulos de Mnesístrato, que Ateneo cita según Posidonio.

Es el cirenaico un como epicúreo en crudo o en rama, todavía orgiástico y anterior a la fatiga de los excesos. Su orgullo está en sentirse amo y no juguete de los placeres, pero sin llevar cuenta ni medida. Es cirenaico aunque lo ignore todo el

que se jacta de beber indefinidamente sin que se le suba a la cabeza. Anacarsis, el viejo escita, dijo que la vida tiene tres racimos: el primero de alegría, de embriaguez el segundo y de indisposición el tercero. El cirenaico sólo pretende conocer el primer estado, por muchos que fueren los racimos. En Sócrates había un temple de cirenaico. Alcibíades cuenta que a sus horas, comía y bebía mejor que todos. En el *Symposio* de Platón, Sócrates deja a los comensales roncando, sin haber perdido un punto de su lucidez, y todavía sale tranquilamente a tomar su baño de madrugada. Pero como en Sócrates había también, a sus horas, una resistencia de pitagórico —prefiguración del estoicismo—, Alcibíades mismo nos cuenta que soportaba mejor que los veteranos el frío, la fatiga, el hambre y la sed de las campañas.

35. Aristipo, el fundador de la secta cirenaica, fue un discípulo irregular de Sócrates, célebre por sus amores con la más hermosa cortesana de aquellos días, la corintia Laís. Acompañó a Platón en la aventura política de Siracusa, donde se entretenía con el tirano Dionisio en devaneos a los que su compañero no se prestaba. El historiador Teopompo, apasionado adversario de Platón, acusa a éste de haber plagiado obras de Aristipo que se han perdido. De Aristipo sabemos que cambió, por el arte de la vida, la metafísica adusta y melancólica. Se lo reconstruye por la nítida imagen que dejó en la mente de los antiguos. Pues las obras que le atribuye Diógenes Laercio son dudosas para los mismos antiguos que las conocieron, o las desconocieron. Sexto Empírico no acierta a exponerlo, porque lo explica en lenguaje de los estoicos. Las pretendidas alusiones de Platón y Aristóteles no están claras, y más bien apuntan a los hedonistas en general, partidarios del placer como fin en sí, y a veces parecen rastros de cierta polémica interior entre académicos. Pues Espeusipo niega todo bien en el placer, mientras que el gran matemático Eudoxo lo acepta. De todo esto sólo sacamos en limpio lo mucho que preocupaba el tema a la gente de aquellos tiempos.

Ahora bien, en orden de placeres, parece que el objeto físico e inmediato ha fascinado al cirenaico. La sensación es el fenómeno fundamental de la existencia, lo único indiscutible. El placer es un movimiento suave; el dolor, un movimiento brusco; el estado neutro, un lapso de inmovilidad. El placer es un bien, séanlo o no sus causas y consecuencias. La inteligencia y la imaginación son meros auxiliares, que al menor descuido enturbian el placer. Imposible construir así la teoría del sabio, pues el placer así entendido no puede fundar una doctrina, sino apenas proporcionar un pasajero recurso. Este placer está expedito igualmente al malvado, y tampoco exime al sabio de las pasiones, aunque no sean las pasiones de la vana opinión, sino otras mil veces más abyectas. La conducta se reduce al cálculo utilitario sobre el placer que se obtiene y el precio que por él se paga, como en Bentham. Pues, por sí solos, todos los placeres tienen igual valor. El sabio cirenaico queda presa de la pena y del miedo. Queriendo construir un

sistema duradero de felicidad, que no huya con la prisa del deleite instantáneo, arriesga Aristipo la teoría de la combinación de placeres, desliz que pronto va a mostrar sus peligros. En todo caso, Aristipo no teme al placer, ni —como los cínicos— pretende domar el potro sin montarlo. Su máxima: "Poseo, no soy poseído", entusiasma a Horacio. Su teoría del conocimiento es un sensualismo de la impresión, que se mantiene en las apariencias y se veda todo acceso en las causas. Sobre ella no es lícito edificar sistema alguno. La matemática no cuenta, porque no hace felices a los hombres. Para él como para los viejos sofistas, las impresiones no son comunicables. Cada hombre vive encerrado en su solipsismo. El lenguaje está hecho de alusiones equívocas y lejanas.

De paso, Aristipo nos ha dejado un principio de apreciación estética. La vista y el oído, observa, no son por sí causa necesaria de deleites. Sólo lo es siempre su recto aprovechamiento por el arte. Nos place la "imitación", es decir, la expresión estética, del lamento fúnebre: no el triste quejido de la naturaleza. (No el monstruo, sino el monstruo que pintó Velázquez.) El olfato, el gusto y el tacto, los sentidos más materiales, tal vez resultaban mejor librados para este africano incorregible.

36. Aristipo legó su doctrina a su hija Arete, quien a su vez la trasmitió a su hijo Aristipo el Mozo. Mucho se ha divagado sobre esta doctrina, por la tentación de exponer en sistema lo que acaso fuera simplemente un montón de frases brillantes en torno a una práctica más o menos liberal. Lo prueba la misma aceleración con que va mudando la doctrina. Lo prueba, por otro lado, el hecho de que Aristipo parece haber vivido en paz con el mundo, sin escandalizar a nadie con sus excesos, y estimado al contrario como hombre de suave y grata compañía.

Pero véase cómo ya los cirenaicos, puestos en un plano resbaladizo, cambian rápidamente de aspecto. El animal harto se entristece. Hegesías el *Peisithánatos,* cirenaico de los años 300, está desalentado, es ya un abogado de la muerte. La suma o combinación de placeres no anula las desdichas. Toda humana condición trae consigo sus penumbras y sus negruras y el mismo placer se embota con la costumbre. Los errores son inevitables, aunque, como quería Sócrates, más procedan de ignorancia que de maldad. Mejor abstenerse de vivir y dejarse morir de hambre. El estoico pone fin a sus días, más por convicción que por exasperación, cuando se halla sin fuerzas para sostener la dignidad de su conducta, o cuando le parece oír un aviso providencial en la reiteración de los males. Pero el suicidio que Hegesías aconseja es un suicidio romántico, es una derrota. Tolomeo I, iracundo, lo expulsa de Alejandría como a bestia nociva. La ciudad lanzada a la conquista del mundo y del espíritu no admite la prédica del vencimiento. Epicuro, desde su Jardín, anatematizará al envenenador de la vida.

37. Aníceris busca entonces la salvación en las complacencias del afecto humano, de la familia, del terruño. Prende su confianza en la educación de los buenos hábitos, mucho más que en la inteligencia. La prende, en verdad, con alfileres. El derumbe cirenaico es ya inevitable. Esto ya no es una filosofía, sino una prédica de urbanidad. Y, sin embargo, es el punto más delicado que pudo alcanzar el cirenaísmo.

38. Su discípulo, Teodoro el Ateo, desterrado de su patria y perseguido en Atenas, se refugia en Alejandría y llega a ser embajador de Tolomeo ante Lisímaco de Tracia. Escaso ya de recursos, pide sus armas a los cínicos. Pero su independencia es la soledad del egoísta. Su desasimiento de convenciones y vanidades no repara ante la traición y el robo. Sus bienes pretende que sean la justicia y la prudencia. Pero ¿cuáles, si a ambas ha negado? Se dice ciudadano del mundo, pero nada quiere dar al mundo a cambio de la acogida que le exige. Al contrario de los religiosos estoicos, niega la existencia de la divinidad, y asegura que lo escucha Epicuro. Si los cielos se han quedado desiertos, la tiera no va a conformarse. Muchos dudande que Teodoro haya sido un verdadero ateo o que haya predicado el egoísmo y la maldad. Lo cierto es que estos filósofos del crepúsculo pagano se encontraban entre dos fuegos. No contentaban el antiguo ni el nuevo espíritu, porque negaban el pasado y no presentían aún el porvenir. Es muy posible que la posteridad haya adulterado sus rasgos.

6. Crisis ético-religiosa y crisis política

39. Entramos en la Era helenística. El siglo IV, el gran siglo filosófico de Atenas que va de Platón hasta Epicuro, registra una de las crisis más hondas del pensamiento. Ha caído ya desde los sistemas del mundo hasta los sistemas del hombre, desde la curiosidad intelectual hasta la angustia de la conducta y aun los intentos de la disciplina sectaria. Los conocimientos específicos van siendo expulsados de la filosofía que, cuando no los niega, los usa secundariamente como recurso de la moral.

40. Las nuevas filosofías de la Edad Alejandrina corresponden a dos etapas cronológicas diferentes. Entre las doctrinas éticas de la primera etapa y la doctrina religiosa de los judeo-helenos no sólo hay una distancia en el tiempo sino también en el carácter, por la distinta actitud que se adopta ante la religión. La relación entre la divinidad y sus criaturas es limitada por los estoicos, alejada por los epicúreos, ignorada por los escépticos, en tanto que los judeo-helenos la sitúan en el centro del mundo. En todas estas filosofías —salvo la epicúrea, que es de tipo ateniense— se dejan sentir, más o menos, las reacciones orientales. Sobre Pirrón personalmente, si no sobre los sucesores del

escepticismo, el encuentro con los indostánicos produjo un efecto paradójico. Los estoicos son todos metecos y mezclados, como los cínicos, y en el origen de la secta hay rasgos semíticos. En la filosofía judeo-helénica, el orientalismo siríaco es determinante. Las vicisitudes de la época producen en todas estas filosofías un desánimo general ante las formas cívicas tradicionales.

41. Las doctrinas de la primera etapa no sólo se parecen en la preocupación ética dominante, sino también, por mucho que difieran sus declaraciones generales, en ciertas particularidades problemáticas. Estos contactos llegan hasta la confusión en los remates y últimos desvanecimientos eclécticos. Y sin duda contribuye a tal confusión el hecho de que nuestras informaciones partan de documentos tardíos, que a veces presentan en un solo plano distintas profundidades de la perspectiva y atribuyen, por ejemplo, a los fundadores las vacilaciones de una descendencia ya descastada. Entre Pirrón, filósofo oral, y Sexto Empírico, su expositor autorizado, median unos seis siglos. A Zenón Citio y los viejos estoicos se los reconstruye sobre todo por sus lejanos discípulos, Epicteto, Arriano, Marco Aurelio, que datan de los primeros siglos cristianos, aunque estos autores son de fiar porque vuelven a la ortodoxia estoica y la depuran de infiltraciones. De Epicuro quedan fragmentos, pero no siempre son explícitos sobre el conjunto de la doctrina, y ha sido tentación general el exponerla según Lucrecio, posterior en unos tres siglos y ya muy mezclado.

42. Estos revolucionarios de la ética, como los cínicos primitivos y como el cirenaico Aristipo, fueron generalmente admirados, cualquiera que haya sido su prédica, por la limpieza de su vida. Pirrón, Zenón Citio y Epicuro pertenecen por su obra al siglo IV y comienzos del III. Sus respectivos nacimientos se escalonan de diez en diez años. Acatalepsia, Apatía y Ataraxia, las Tres Gracias Morales de esta época turbulenta, se toman de la mano y emprenden su danza monótona. No estimulan siempre, sino con frecuencia adormecen, embalsaman y matan (v. *Apátheia,* IV, 40).

43. En esta crisis hay un aspecto político que ya hemos señalado y que conviene examinar ahora con mayor detenimiento, y es el paso del nacionalismo al cosmopolitismo. El nacionalismo es de una pieza, en Homero. Allí el extranjero, como el cario, es llamado "bárbaro", persona ininteligible. Y si no confunde a los troyanos y sus aliados con los demás bárbaros, es porque no los conoció de presencia, como a los carios, sino sólo en tradición legendaria, y se los representa —así en los viejos vasos griegos— a través de la forma helénica. Pero ya la exacerbación patriótica de las guerras persas hace que la tragedia imagine a los troyanos mismos como unos bárbaros. Todavía dentro del nacionalismo griego hay un particularismo patriótico de las distintas capitales, como se aprecia en

Calino para los jonios, Tirteo para los espartanos, Solón para los atenienses. A Píndaro le estorba su reputación de beocio. Todos saben de las rivalidades entre Atenas, Esparta, Tebas, Tesalia. Como quiera, el orbe helénico se considera grupo o frente único ante el frente único de los bárbaros, entre los cuales no distinguía matices, así fueran egipcios, babilónicos, asirios o fenicios, a quienes tanto debe aquella cultura. Este sentimiento lo mismo se refleja en las convicciones populares —ejemplo, el campesino Hesíodo— que en las instituciones públicas; bárbaros y criminales son excluidos de los Juegos Nacionales y los Misterios; la presencia del bárbaro mancha los lugares consagrados; se le supone afligido por todos los vicios y defectos. La distancia preservaba este error. Las primeras colonizaciones en Occidente o al sur de Rusia más bien lo corroboraron, lo mismo que las invasiones escitas en el Asia Menor. Los buhoneros fenicios eran detestables: testigos, la *Odisea* y Heródoto. Los inmigrantes lidios, frigios y sirios formaban las castas de esclavos, y pronto se desarrolla entre los helenos la repugnancia a vender a sus nacionales.

44. Hipócrates de Cos levanta la primera objeción, de tono claramente científico. La naturaleza humana es igual. Las diferencias superficiales son huellas del medio geográfico. La teoría no es aún explícita, pero los sofistas se encargaban de llevarla a sus conclusiones. Así en el papiro de Antifón *Sobre la verdad,* donde se afirma la igualdad física humana, y se explica que la desigualdad es producto de la convención nomotética o institucional, la cual es tan modificable en sí misma como pudo verse en tantas poblaciones obligadas, durante la Guerra Peloponesia, a mudar de régimen en unas horas. Pero estas sublevaciones de los sofistas mal podían llegar al fondo de la conciencia pública, sobreexcitada por la lucha contra los persas y atizada frecuentemente por los trágicos. La comedia se ceba aun sobre las diferencias dialectales del habla, y no se diga sobre las pronunciaciones extranjeras.

45. Hemos visto que Platón es ambiguo en esta materia, y Aristóteles abiertamente antibárbaro. Cierto que Platón insiste más de una vez en la igualdad natural y hace resolver un punto geométrico a un esclavo negro. En verdad, reconoce solamente las diferencias creadas por la educación; pero éstas, como hecho actual, nos las niega, y cuando quiere imaginar la rudeza de los primitivos helenos los figura como los bárbaros contemporáneos. Su Estado ideal conserva la tradición defensiva contra el bárbaro. La verdadera guerra debe llevarse a tierra de bárbaros. Las discusiones entre ciudades griegas son lamentables. El panhelenismo es el ideal de los mejores, y la palabra suena por primera vez en labios del siciliano Gorgias, dirigiéndose a los atenienses. Pero no se va más allá. La tradición atribuye unas veces a Sócrates y otras a Platón el agradecer a los dioses haber nacido humano y no bestia, hombre y no mujer,

heleno y no bárbaro. Ya nos hemos referido a la intransigencia de Aristóteles en esta materia, intransigencia ni siquiera templada por la aceptación abstracta de Platón; ni siquiera fundada en pruebas, sino al parecer en sentimientos, y contra la cual se podría aducir el mismo elogio que consagra a la Constitución de Cartago.

46. En este extremo, la visión de Alejandro ha superado a Aristóteles. No necesitamos volver sobre este punto, considerado en el primer capítulo. Sabemos que a la expansión del helenismo corresponde una importación de influencias extrañas venidas ya por vía general y legítima, y no por la vía excepcional de la curiosidad de este o el otro sabio. La astrología babilónica, la magia persa, el pensamiento egipcio y judío, Zoroastro, la Biblia, etcétera, irrumpen en la lengua helénica.

47. Teofrasto, tantas veces precursor, se dio cuenta el primero. La humanidad para él tiene antecesores comunes, comunes son la sus tancia humana y lo fundamental de la conducta en todos los pueblos. Hipócrates y Antifón están apoyados. La teoría y la práctica han dilatado el mundo. Detengámonos en esta etapa. La siguiente será tratada a propósito de los estoicos.

8. Escépticos

48. Escepticismo, etimológicamente, significa algo así como libre exa men, y ha venido a designar toda filosofía crítica que revoca a duda la posibilidad del conocimiento. Por todo el pensamiento helénico hay instantes de escepticismo en cuanto a las locuras de la opiniónvulgar y en cuanto a la realidad perceptible, aunque sin quebrantar la confianza en la verdad misma y en la mayor o menor probabilidad de aprehenderla. Pero ya desde el siglo V los viejos sofistas Gorgias y Protágoras suscitan sospechas terribles; y singularmente, los enigmas dialécticos de Parménides y luego los dardos de Zenón Eléata estremecen la certidumbre. Fuera de sus afirmaciones morales, Sócrates descubre resabios escépticos en el orden especulativo.

La gran corriente escéptica deriva ahora por cuatro cauces: 1) escepticismo práctico o pirronismo, con Pirrón y su discípulo Timón de Flionte, que prescinden de la tradición dialéctica; 2) probabilismo académico de Arcesilao y Carnéades, sin duda sollamado de la erística megarense, camino del eclecticismo de Filón de Larisa y Antíoco de Escalona; 3) sistematización erudita de Enesidemo y de Agripa; 4) empirismo de Sexto Empírico.

49. El pirronismo, la fase que ahora nos ocupa, resulta alterado enlos científicos anteriores, que prestan al viejo filósofo demasiadas argucias técnicas de que él

nunca hizo mayor caso. El doxógrafo pergamense Antígono Caristeo le acumula anécdotas expresivas, donde acaso ha colaborado ya la leyenda, destino común de los filósofos que no escriben. Su discípulo Nausífanes el democritiano —que a su vez será maestro de Epicuro— asegura que se le veneraba tanto por su carácter como por su doctrina, y Cicerón insiste en su auste ridad y hermosa altivez. Lo que explicará que sus compatriotas lo hayan hecho sumo sacerdote en Elida, y los atenienses, ciudadano. Las alusiones de Timón de Flionte nos lo presentan más bien como un práctico de la felicidad. Estos y otros documentos indirectos permiten resumir así su doctrina: —La felicidad supone: 1º la conside ración de las cosas, y como éstas son indiscernibles, nuestras opinio nes sobre ellas no son verdaderas ni falsas; 2º nuestra disposiciónpara con las cosas, que debe ser la abstención del juicio o *epochée,* palabra puesta hoy a la moda en la fenomenología de Husserl; 3º los efectos de lo anterior sobre la conducta, los cuales no pueden ser otros que el silencio o afasia y la ataraxia: sombra de la felicidad que veníamos buscando, sombra hecha toda de condiciones negativas. Estos principios se encierran en el epitafio que compuso para sí mismo uno de sus secuaces: "Soy yo, Menecleo el pirrónico, para quien todo lo que se dice vale lo mismo y que ha enseñado a los mortales el camino de la ataraxia."

Pirrón fue arrastrado a estas consecuencias por la confusión intelectual y por la confusión política de su tiempo. Y esto nos conduce a una consideración histórica, que de paso nos permitirá apreciar la única técnica que Pirrón entendía, la técnica psíquica que aprendió de los orientales. Cuentan que Pirrón fue a la India en el séquito de Alejandro. Allá, al enfrentarse con los brahmanes o gimnosofistas, sufrió un extraño desequilibrio. Aquellos filósofos desnudos —de que sólo Cálanos, contra la prohibición expresa de su jefe Mandanes, aceptó incorporarse en la civilización mediterránea y ser llevado a Macedonía— lo convencieron, por su sola presencia, de que la verdad puede ser considerada desde tan opuestos puntos de vista que, en rigor, no sabemos dónde se encuentra o si es un simple devaneo. La pregunta, entre desenfadada y fatídica, que formulará un día Poncio Pilato, aparece entonces en su espíritu. En sus motivos de duda pesan mucho los contrastes entre las costumbres de los pueblos, y su distinto criterio sobre lo lícito y lo ilícito. Véase cómo el ensanche histórico y el progreso de la información etnográfica pueden provocar la crisis del espíritu. Según Estrabón, cuando Pirrón regresa a su mundo asume la actitud física y espiritual de un brahmán helénico. Si acepta participar en los consejos de los príncipes es porque lo hacían los brahmanes. Si se avergüenza de haber tenido una disputa con su hermana Filina es porque la mujer no cuenta y porque el sabio no debe salir de su impasibilidad.

50. Suele situarse entre los escépticos al moralista Aristón de Quíos, discípulo primero del académico Polemón y luego de Zenón Citio, y al fin disidente del

estoicismo. Cree ver contradicciones e impiedades en todas las disciplinas científicas, y se refugia en una ética maciza y de un solo bloque, el cual lanza como piedra de catapulta contra la fortaleza estoica. Su moral sostiene tres principios, más o menos alejados del estoicismo: 1) unidad del bien, de que las diversas virtudes son aspectos circunstanciales; 2) educación moral única, que rechaza la "parenética" o enseñanza particular de los deberes de padre, esposo, magistrado, etcétera; 3) negación de la doctrina estoica de los "preferibles", con lo cual se desconocen de paso las inclinaciones y vocaciones naturales, puesto que se desconoce toda especie de física, y se deja la conducta en estado de indiferencia o *adiaphoría* (salvo la elección de actos anodinos sin motivo), obligándose el sabio a la condición que le haya tocado en suerte, y sin admitir jerarquía entre riqueza y pobreza, salud o enfermedad.

51. El poeta Timón de Flionte, junto a su maestro Pirrón, no es más que un *bel-esprit.* Antiguo danzarín que acabó en pirrónico, epigramatario ingenioso, conferenciante mundano muy disputado en los lugares de su existencia vagabunda, amigo de monarcas, lujo de cortes. También pasó por la cátedra de Estilpón Megarense; y aunque manifiesta admirar a Pirrón, dista mucho de su austeridad. Escribió epopeyas, tragedias, discursos en prosa, que se han perdido. La mordacidad de sus libelos o *sillos* lo hizo célebre y se le conoce por el Silario. En sus diálogos hace burla de los filósofos, a excepción de los críticos del conocimiento sensible: los eleáticos, Protágoras y Demócrito. Resume así su doctrina del conocimiento: "Concedo que la miel parezca ser dulce, pero ignoro si lo es". Y con él acaba la primera fase del pirronismo, que desaparece tras de envenenar de probabilismo a los académicos: segunda fase de que antes hemos tratado (III, 2: 9, 10 y 11).

52. La tercera fase está representada por Enesidemo, otro disidente de la Nueva Academia, acaso algo anterior a la Era Cristiana, quien, a diferencia de los escépticos puramente sentimentales, es todo un teórico de la negación. Lo conocemos por los *Discursos pirrónicos* recogidos en la Biblioteca del bizantino Focio y por las referencias de su lejano sucesor Sexto Empírico. Aunque, como buen escéptico, hallaba a los estoicos demasiado dogmáticos, proponía al modo de los estoicos, y siguiendo en esto a Pirrón, una doctrina de la felicidad y ataraxia, pues el convencernos de que no hay certeza alguna en la sensación ni en el pensamiento nos emancipa de todas las dolorosas apariencias. Véase cómo el escepticismo, al contrario de lo que hoy entendemos, se esforzaba entre los griegos por parecer una filosofía alegre.

Enesidemo oponía dialécticamente las nociones contrarias (agente y paciente, generación y corrupción, movimiento y sensación, signo y significado, bien y mal) y, como si redujera términos semejantes en los dos miembros de una ecuación, al

despejar sus incógnitas llegaba fácilmente al cero. Sus escamoteos, mediante los cuales negaba, por ejemplo la posibilidad de la generación, o sea la producción de un ser vivo por otro, recuerdan las paradojas de Zenón de Elea contra la realidad del movimiento.

Sus famosos Diez Tropos de la Duda se reducen a la negación de los datos sensibles (relatividad de las expresiones, que mudan del animal al hombre, mudan con el tiempo, mudan de hombre a hombre y mudan para el mismo hombre según las circunstancias) ; y sus famosos Ocho Tropos Etiológicos se reducen a la negación de la causa, ataque al parecer encaminado contra los epicúreos, cuyas respectivas tesis rebate una a una.

De modo imprevisto, tras tanta negación, nos encontramos con que Enesidemo ofrece una metafísica inspirada en Heráclito: el aire —identificado con el número, el tiempo y la noche— es la sustancia del mundo, de cuya diferenciación en elementos opuestos brota el universo que percibimos. El movimiento es de dos clases: o alteración cualitativa o traslado en el espacio. La razón entra en el cuerpo con el resuello y usa los sentidos como ventanas para averiguar lo que pasa adentro (para percatarse de lo que sentimos). El carácter universal de la razón explica la posesión de un común modelo de verdad entre todos los individuos.

La contradicción entre estas tesis y las anteriormente expuestas es tan palmaria que se han intentado varias explicaciones, y sin duda alguna de ellas acierta o todas aciertan a un tiempo: 1) Enesidemo evolucionó, cambió de ideas, ya pasando de heracliteano a escéptico o viceversa; 2) simplemente quiso explicar, sin comprometerse en ella, la ajena doctrina de Heráclito; 3) usó de Heráclito como mera ilustración sobre el flujo del acontecer, que tanto arrastra a la mente como a los objetos del conocimiento y ni siquiera permite saber lo que es, sino solamente lo que ha sido: suerte de escepticismo larvado, o resquicio por donde el escepticismo puede comenzar a filtrarse.

53. Entre los sucesores directos de Enesidemo sólo tiene importancia Agripa, a quien se atribuyen otros Cinco Tropos demoledores: 1) dis cordancia de opiniones entre los filósofos; 2) regresión infinita, pues toda afirmación pide prueba, y ésta pide otra prueba anterior, etcétera; 3) relatividad del juicio sobre las cosas, según las circunstancias en que ellas se encuentran o la relación que guardan con nos otros; 4) necesidad de un supuesto previo y no probado, para evitar la regresión infinita; 5) peligro del *diálleelos* o círculo vicioso, si queremos evitar los peligros de los tropos 2º y 4º. Todas estas obje ciones se refieren, no a nuestros sentidos y su diferencia, sino a los problemas de la especulación racional. De modo que, a la duda sobre los objetos del conocimiento, se añade la duda sobre el instrumento del conocer.

54. Suponemos que Enesidemo data del último siglo antes de la Era Cristiana, y de Agripa sólo sabemos que le era algo posterior. Aquí hay un hueco en la historia del escepticismo, pues su última fase está representada por Sexto Empírico, y éste corresponde ya al fin del siglo II d. c. Con todo, preferimos explicarlo aquí para de una vez trazar el cuadro completo de la secta, que en él queda como rematada. Era Sexto Empírico discípulo del "neumático" Heródoto de Tarso y pertenecía, así, a una ilustre secta de la medicina metódica. Su obra es una vasta recopilación doxográfica, sumario del escepticismo y antología de los ataques contra las filosofías dogmáticas: Hipotiposis o Esquemas pirrónicos y once libros contra los matemáticos, los seis primeros sobre las artes liberales (matemática, gramática, retórica, geometría, aritmética, música), y los cinco últimos sobre los sistemas teóricos. Por todo ello, y entre preciosas noticias abultadas con argumentos pobres y mortecinos, se desliza la contribución personal de Sexto: empirismo a que debió su epíteto, bosquejo de lógica inductiva que anuncia a Bacon y a John Stuart Mill. Atengámonos a las apariencias, parece decirnos. Si la miel no es de veras dulce, sólo nos importa que lo parezca. Aceptemos los signos, los "síntomas" y dejémonos guiar por ellos sin mayor averiguación. "Desposemos la realidad", como dice el francés. Confiemos en el buen sentido, fundado en avisos naturales del instinto y la inteligencia. Él nos aconseja, por ejemplo, respetar las leyes y usos de la sociedad en que vivimos, sus instituciones y hasta su iglesia, sin necesidad de entrar en honduras ni arcanidades. Pero distingamos entre el "signo indicativo", por el que se pretende vanamente adivinar lo que no vemos ni alcanzamos, y el "signo conmemorativo", que simplemente nos recuerda una observación ya confirmada y reiterada, a menudo enlazada como antecedente de determinada consecuencia, sin que la erijamos en "causa". Esta noción de la consecuencia es la superioridad del hombre sobre el animal; diríamos, es la "previsión". Y aquí cabe recordar, con Nietzsche, que el hombre es el único animal capaz de "prometer". En suma, la filosofía toma el trotecillo desenfadado de un arte práctico.

Lástima que Sexto Empírico desvirtúe a Pirrón explicándolo en el complicado lenguaje de los estoicos, y a él y a Timón —al monolito como al canto rodado— atribuye oscuras disquisiciones sobre la hipótesis y la divisibilidad del tiempo. Saintsbury, en una de sus salidas temperamentales, llama a Sexto Empírico "uno de los escritores más estúpidos de la Antigüedad". Sin duda exagera. Por lo pronto, Sexto nos deja ayunos sobre un punto en que nos hubiera agradado recibir algunas luces, y es la inexplicable indiferencia de Pirrón respecto al arte y a la poesía, como causas de felicidad siquiera transitoria. Concedamos que el viejo Pirrón, como se dice en vulgar, no quiera cogerse los dedos en la puerta. Tampoco se explica que, sólo por cautela, prescinda de los goces estéticos. El "qué sé yo" de Montaigne es perfectamente compatible con el buen gusto literario, donde vendría a ser el "no sé qué" de Feijoo. Bien está suspender el

juicio. Pero, entonces podemos admitir aquella "suspensión voluntaria del descreimiento", fórmula con que Coleridge ha definido, para siempre, la función de la poesía.

9. ESTOICOS

A) *En general*

55. El estoicismo exige un estudio menos presuroso que los sistemas anteriores. En él está el centro de gravedad de la filosofía posaristotélica, y puede decirse que refleja o invade a las otras sectas, cuando no las obliga, por reacción, a definir su postura. El estoicismo tiene tres etapas principales, que corresponden exactamente a los tres tiempos de la "transculturación" entre Grecia y Roma: 1) Antiguo o primer estoicismo, fines del siglo IV al II: Zenón, Cleantes, Crisipo. 2) Medio o segundo estoicismo, siglos II a I; importación de la doctrina a Roma: Panecio y Rodio y Posidonio Sirio. 3) Estoicismo del Imperio Romano, sea griego o latino: Cornuto, Musonio Rufo, Dión Crisóstomo, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, etcétera. De una a otra etapa, se morigeran la rigidez y sequedad de la primitiva doctrina, que se va volviendo un tanto ecléctica; disminuye la exclusividad ética y aumenta el sentido religioso, al punto de admitir (prenuncio cristiano) una tutoría amorosa de Dios sobre sus criaturas; y se mantiene aquel sentido cosmopolita e igualitario que es común con la escuela cínica —así como les es común la veneración para el Heracles moral, a título de símbolo— y que permite militar en el estoicismo tanto a los emperadores romanos, de Nerva a Marco Aurelio, como al caballero Séneca o al esclavo frigio Epicteto. La gravedad estoica parecía convenir al temperamento romano, aunque Nerón, Vespasiano y Domiciano mantuvieron en el destierro a los maestros griegos, sospechosos de desafecto al régimen. Entre los expulsados por Nerón figura Cornuto, a quien Persio se atreve a comparar con Sócrates. Entre los expulsados por Domiciano, Dión Crisóstomo, convertido a la doctrina estoica por Musonio. El estoicismo demuestra una gran vitalidad por lo menos hasta el siglo III J. C; roza la antigua filosofía judaica en el *Eclesiastés,* en la *Sabiduría de Salomón,* en el *Cuarto Libro de los Mácateos* y en la obra de Filón Hebreo; provee elementos a los neoplatónicos, al Nuevo Testamento, a los apologistas, a los Padres Griegos; da señales todavía en el siglo V con el poeta antioriental Rutilio Namatiano; inspira a Boecio; y cuando, en el siglo VI, se funda el primer convento de benedictinos en Monte Casino, va a refugiarse y a perderse en las lejanías de Persia. Pero de cierto modo informe y como una atmósfera mental, cruza los tiempos medievales, sustentado en la prosa de Séneca y en la poesía de Lucano, para alcanzar el Renacimiento con los teóricos de la religión y el derecho naturales y seguir, con varia fortuna, hasta nuestros días.

56. Nos corresponde examinar la primera y la segunda etapas, pero será indispensable referirnos a la tercera. A la causa general de confusión sobre el carácter de las filosofías éticas —o sea lo tardío de los documentos que sobre ellas nos informan— se añade para el es toicismo primitivo una causa singular: o sus expositores son ya de masiado eclécticos como Cicerón y Filón, el hebreo de Alejandría, o les son francamente adversos como Sexto Empírico, el médico Galeno. Los Padres de la Iglesia y particularmente Orígenes. La general indiferencia de estas filosofías para la *paideía* ateniense se comprueba una vez más en los estoicos. Sin contar con su cosmopolitismo doctrinario, estos filósofos son en su mayoría extranjeros, coloniales enquienes no pesan las tradiciones helénicas, y descienden de mercaderes acostumbrados al cambio de países.

57. Lo cual no quita que, al igual de los cínicos, alimenten cierta simpatía por los regímenes que consideran más universales, por las dictaduras de Ciro y de Alejandro; y, que en los conflictos del tiempo, se inclinen más generalmente a los Diádocos y a las nuevas monarquías que no a la antigua democracia ateniense. Los Antígonos, los Tolomeos, los Atálidas, los halagan y los convidan, reconociendo en ellos un nuevo poder de la opinión. No pudiendo, por su extrema vejez, trasladarse en persona a la corte de Pela, Zenón envía como consejeros de Antígono Gonatás a sus discípulos Filónides Tebano y Perseo el Citio, antiguo sirviente suyo por él convertido a la filosofía, quien alcanzará una situación eminente, y combatirá y morirá como jefe de la guarnición macedonia del Acrocorinto, peleando contra las libertades griegas. El estoico Cleantes, por su parte, comisiona a su discípulo Esfero en la corte de Tolomeo Evergeta. Y Esfero, a su vez, cuenta entre sus discípulos a Cleómenes III de Esparta, el que intentó, contra Arato de Sición, el restablecimiento de la Constitución de Licurgo. Y más tarde, Blosio de Cumas pone la mano enel programa liberal de los Gracos. Ni Zenón ni Cleantes pidieronnunca la ciudadanía ateniense. A la muerte de Zenón, Atenas lo honró por sus virtudes personales y por la estricta coherencia entre su prédica y su conducta, pero no por servicio cívico alguno. El estoico Crates de Malo —más bien humanista y gramático, de quien adelante trataremos— será, bajo Eumenes II, el bibliotecario y jefe de la escuela de Pérgamo.

58. El estoicismo toma su nombre del Pórtico Decorado *(Stoa Poikilee),* donde se admiraban las pinturas de Polignoto y donde Zenón daba sus lecciones. Zenón venía de Citia, en Chipre. Siempre se consideró fenicio y siempre se lo tuvo por tal. Lo llamaban, por su aspecto, "el sarmiento egipcio". Era pequeño, flaco, moreno y algo torcido de cerviz. Se alimentaba de higos secos y tomaba baños de sol. Su fragilidad contrasta con su temple. Profesó durante unos cuarenta años. El rey Antígono Gonatás vino a escuchar sus enseñanzas y, a la muerte del

filósofo, propuso a los atenienses que erigieran una tumba en su honor. Como aconsejaran a Zenón, ya anciano, que se retirara a disfrutar del merecido reposo, contestó que al final de la carrera es cuando se redobla el esfuerzo. Parece probable que, de acuerdo con sus principios, se haya suicidado cuando se sintió decaer. Un día, al salir del Pórtico, tropezó y rodó al suelo, quebrándose una mano. Entonces, cuenta Diógenes Laercio, dando en tierra unos golpecitos, como quien invoca a las divinidades terrestres, pronunció aquel verso de la Niobe: "He aquí que acudo ya. ¿Por qué me llamas?" Y sofocándose a sí mismo, se dio la muerte.

59. Zenón había pasado por muchos maestros. De todas las telas cortó retazos, menos del escepticismo, pero los entretejió en la recia urdimbre moral de su doctrina. Fue discípulo del cínico Crates Tebano y conservó siempre simpatía por los cínicos. Lo fue del megarense Estilpón y de los académicos Polemón y Jenócrates. Estudiaba cuidadosamente a Heráclito, y su física temeraria revela la influencia de los antiguos jonios. La medicina, que aparece inesperadamente en el *Fedro* y el *Timeo* de Platón y palpita en los pitagóricos del siglo IV, inspira la teoría del alma como acorde del cuerpo al musicólogo peripatético Aristóxeno Tarentino, y se nota todavía en la cosmológica del siglo I, como en Alrejandro Polyhistor. Esta ciencia era ya próspera en tiempos de Zenón y lo ayuda a elaborar su metódica de las cualidades y los humores, de que más tarde algunos médicos lo consideran el verdadero definidor, y sobre la cual funda atisbos psicofisiológicos y una imagen materialista del universo como un ser vivo. De todo ello pudo sacar Zenón adiestramientos dialécticos, nociones cosmológicas, inspiraciones morales. Pero su extraña síntesis es un nuevo punto de partida.

60. Cleantes, atleta en la juventud, estudiaba con él de día y, para ganarse el sustento, de noche acarreaba agua a los jardines de Atenas. El Areópago votó una suma en su auxilio, primer beca universitaria de que haya noticia. Pero Zenón ordenó a su discípulo que no aceptara tal ayuda. Si es verdad, en cambio, que tanto Zenón como Oleantes admitieron algunos subsidios de Antígono Gonatas, no podemos menos de suponer que estos filósofos, a diferencia del sucesor Crisipo, escondían una secreta aversión para la ciudad que hacía posible el desarrollo de sus doctrinas y, como muchos que hoy llaman "reaccionarios", disfrutaban de las libertades, detestándolas en su fuero interior. Estoico excepcional, Cleantes, como veremos después, fue poeta. Nos figuramos que, en sus horas de soledad, en las noches de los jardines atenienses, bajaba hasta él, de las estrellas, aquella aura, aquella gracia que, durante el día, las rudas disciplinas del Pórtico habían ahuyentado de su espíritu.

61. A Zenón sucedió Cleantes, y a Oleantes, Crisipo: el Pilar del Pórtico, el Santo Tomás del estoicismo clásico. Éste acaba de configurar la doctrina, despojándola de algunos resabios semíticos en punto a reformas sociales, comunidad de mujeres, abolición de la moneda, vestido uniforme, nudismo. Fue hombre muy independiente y reacio a los halagos de los poderosos. Se asegura que nunca dedicó a un monarca una sola de sus setecientas y tantas obras, hoy prácticamente desaparecidas. Tampoco quiso aceptar la invitación para trasladarse a Alejandría, capital de los nuevos ricos. Estos últimos fieles de Atenas —Menandro, Lácidas, Epicuro, Crisipo— merecenuna recordación conmovida.

62. La doctrina está ya suficientemente acicalada para la aventura de exportación. Un último toque de tolerancia, y Panecio la lleva consigo a Roma, a la sociedad de los jóvenes Escipiones. Era discípulo de Grates de Malo; pero así como su maestro se alejó en algún punto de la gramática estoica, así Panecio dejó el método alegórico de Pérgamo para seguir, en materia crítica, las interpretaciones filológicas de Aristarco. Su tratado *De los deberes* influye en Cicerón.

63. Pero fue sin duda más determinante para los destinos de la filosofía la influencia de Posidonio el Sirio, cuya figura parece engrandecerse en las investigaciones de nuestros días, y a quien Rostovtzeff considera como "el último gran genio creador" del mundo helénico en las ciencias y en las letras. Jefe de la escuela estoica en Rodas, donde sucede a su maestro Panecio, fue como embajador a Roma por el año de 86. Cicerón acudió a Rodas en busca de sus enseñanzas el año 78, y Pompeyo en 67 y otra vez en 62. Era Posidonio muy buscado y leído. Estrabón lo declara "maestro de la demostración" y "el más sabio de los filósofos de su tiempo". Su obra desborda el campo filosófico, e interesa igualmente a la historia, a la geografía, a las ciencias naturales y a la matemática, aspectos todos que aquí no cabe examinar. Así se explica que haya influido en escritores tan diferentes como Cicerón, César, Tito Livio, Salustio, Varrón, Tácito, Lucrecio, Diodoro Sículo, Estrabón. Su filosofía desborda también el estoicismo y vuelve sobre aquellas nociones de la depuración de la conciencia, la inmortalidad del espíritu, las relaciones del cuerpo y el alma, gratas a los órficos, a Pitágoras y a Platón. El estoicismo, que nació llevándose consigo una parte de la herencia platónica, hace aquí restitución honorable y se reincorpora en la familia. Tal es el significado de los comentarios de Posidonio al *Timeo.* Cosa increíble a primera vista, la misma palabra "eclecticismo" comenzó a ser usada por los estoicos. Pero Posidonio concibe la fusión de todas las filosofías en una, no a modo de componenda ecléctica, sino por una profunda investigación de las causas, a la manera de Aristóteles, y por una organización interior que

corresponde a una representación orgánica del universo. Como buen estoico creía en la armonía y en la simpatía de las cosas, sostén de la naturaleza. Según él, lo semejante conoce a lo semejante: el ojo, la luz; la oreja, el ruido; y la razón, el ser del mundo. Sexto Empírico parece haber tomado de él las pruebas de la existencia de Dios, que no olvidará la Iglesia Cristiana, así como tomó de Carnéades la refutación del ateísmo. La psicología de Posidonio es manifiestamente platónica. Las pasiones provienen de la entrega a los malos impulsos. Para domeñarlos, no hay que combatirlos de frente, sino seguir los buenos impulsos y oír los avisos de aquel que socráticamente llama "el demonio interior". Los fragmentos que de él transcriben Estrabón y Ateneo muestran el relieve de su estilo y su inmensa curiosidad, atenta a las maravillas naturales, a las sorpresas de los viajes, al encanto de las costumbres exóticas, a los misterios de la conducta y del alma. Diógenes Laercio le atribuye cierta lamentable definición de la poesía, muy ajena ya a los aires de Atenas. Ojalá sea un disparate más de aquel anecdotario tan incierto, aunque inevitable.

64. Tras esta galería de personas, recordemos los grandes trazos de la doctrina. La filosofía estoica adopta la clasificación tripartita que tanto entusiasma a Kant y que fue introducida por Jenócrates en el platonismo: 1) física u objeto por conocer; 2) lógica u operación del conocer; 3) ética o conducta conforme a naturaleza racional. El sistema se subordina a la ética; el criterio del conocimiento es la acción moral. Los estoicos lo explican mediante las metáforas del jardín con su muro, sus árboles y sus frutos; del huevo con su cascara, su clara y su yema; del cuerpo con su carne, sus huesos y tendones (o nervios) y su alma vital. A lo largo de las tres etapas, y aun de filósofo a filósofo dentro de cada etapa, las nociones se modifican y refractan, al punto que sólo la orientación ética sostiene la unidad del sistema. La construcción se caracteriza por un manifiesto esfuerzo de abreviación que acerca y aun funde los conceptos distintos, pero la idea de armonizarlos, y no —como en los megarenses— de contraponerlos. Es característica de la escuela estoica la necesidad de introducir transacciones graduales, que llegan a la contradicción como lo advirtieron siempre sus opositores, conforme pasan de las rígidas explicaciones abstractas a las explicaciones de las cosas concretas.

65. La física estudia la integración del mundo por los elementos y, a pesar de ser un panteísmo materialista, desprende de sí una teología, una teleología, una teodicea, amén de una psicología fenomenal, y una teoría sobre la inmortalidad del alma, inmortalidad más o menos matizada. La lógica comprende una dialéctica y una retórica. La dialéctica, como es común en la Antigüedad, abarca lo que hoy lla mamos lógica formal y lo que hoy llamamos epistemología o teoría de valoración del conocimiento. La retórica abarca la gramática o

teoría del lenguaje, la poética correspondiente y la teoría de la música. La ética abarca el fin moral, deberes, virtudes, bienes, valores e ideal de sabiduría. Con ella se relaciona cierta teoría política y jurídica. Veamos de cerca los rasgos principales de este conjunto.

B) *Física*

66. Creador y creación se confunden. Sólo existe Dios que es el universo, lo eterno, lo uno y el bien. Opera como éter ígneo, en Logos espermático o semilla que germina diferenciándose en los entes de realidad. Todo es materia, incluso las virtudes y los conceptos según Crisipo. Posidonio, disidente platonizante, opone ya cuatro principios incorpóreos: la expresión lingüística, el vacío, el espacio y el tiempo. Su influencia franquea el camino al estoicismo romano, en que se abre paso la razón inmaterial. En el alarde de fusión característico de la escuela clásica, la causa es un cuerpo. Para Posidonio, la causa es un ser y un cuerpo, y el efecto es ya mera determinación y predi cado. Verdad a medias, pero que hubiera bastado para evitar la grosera concepción de la sabiduría como un cuerpo.

67. El éter ígneo es la zona más sutil del fuego creador por el cual los demás elementos son creados en cadena subordinada; pues los elementos se transforman uno en otro, conforme a la siguiente esca la: el fuego, en aire; el aire, en agua; el agua, en tierra. Panecio acepta los elementos y su evolución combinatoria; pero, dejando al éter ígneo en el vértice, rechaza la rigidez de los grados sucesivos y admite flexibilidades en el proceso. A la evolución ascendente, sigue una involución descendente, un desgaste. Al término del Grande Año, conforme los astros crecen al alimentarse con el vapor de agua y las chispas anímicas o "soplos cálidos" emanados de los cuerpos que mueren, el universo se reabsorberá en el éter ígneo, por un incendio universal o *ekpyroosis.* Esta nebulosa habrá de diferenciarse de nue vo en etapas iguales a las anteriores, noción del retorno eterno nietzscheano que parece arrancar de Caldea, entra en Grecia con Heráclito, llega a Platón y sin duda inspira el himno del *Dies irae,* aunque allí se citan solamente la autoridad de David, que nunca dijo tales cosas, y de una Sibila que no existió. Panecio niega la ecpírosis, pero admite —como antes Crisipo— las sucesivas depuraciones terrestres (no ya cósmicas) por catástrofes, revoluciones, pestes y hambres, a las que se asigna un fin moral. En Zenón, el retorno eterno era unacaecimiento meramente físico.

68. La cosmología estoica es un monismo materialista y teológico, no un atomismo materialista y mecánico según Demócrito o Epicuro. El principio eterno del mundo es el destino, cuya voz como en Homero, "mandó de una sola vez para

siempre". Sólo hay un mundo posible en evolución e involución, no infinitos mundos posibles como en De mócrito. Sólo hay un Dios. Los dioses son alegorías, comodidades de la mente, hasta cuando Epicteto acepta unos y rechaza otros como símbolos explicativos. O bien son deificaciones legendarias para honrar a los bienhechores, noción evemerista definida ya por el estoico Perseo. Este Dios, razón universal, es una providencia consciente de sus fines, por donde Zenón desprende de la teología una teleología.

69. La finalidad es la suma perfección. En su candorosa adecuaciónde medios o fines, Zenón piensa que hasta la chinche tiene el encargo providencial de evitar el sueño excesivo. Y como todos los extremos de la realidad son armónicos y conexos, pueden dar señales unos de otros. Se acepta, pues, la adivinación por los signos, la mántica po pular, la creencia en los presagios. Crisipo colecciona profecías cumplidas. Panecio, influido por Carnéades y por Epicuro, rechaza estas lucubraciones. Posidonio, siempre heterodoxo, admite la inspiración por el éxtasis. Séneca, buen romano, es algo supersticioso. Marco Aurelio niega los signos físicos, pero afirma los avisos sobrenaturales de oráculos y ensueños.

70. Si hay una providencia consciente de su propósito hacia la perfección ¿cómo se explican las imperfecciones del mundo? ¿Cómo se explica el mal? Aparece el inquietante problema de la teodicea o vindicación de la providencia ante los errores del mundo y, conella, la estimación del lazo entre el Creador y sus criaturas. Con la probable y única excepción de Epicteto, Dios es inmanente para los estoicos. No les aprovecharían, pues, ni el dualismo platónico de norma ideal y objeto empírico, ni el dualismo aristotélico de forma y materia, a menos que se modifique este último según adelante veremos. Los estoicos asumen distintas posturas, desde la limitación de la omnipotencia divina de Cleantes y en Crisipo, pasando por la noción socrática de que Dios cuida todos los movimientos humanos, hasta la creencia cínica, repetida por Epicteto, de que Dios envía sabios y mensajeros entre los hombres para observarlos, gobernarlos y acusarlos. Y proponen dos tipos de respuestas, que a veces se dan en un mismo autor: un tipo es optimista a lo Pangloss, como cuando los estoicos medios se limitan a decir que el mundo es perfecto y lo que existe es lo mejor que puede existir. Otro se reparte en los siguientes argumentos específicos: 1) ético o pedagógico; 2) físicomatemático; 3) cosmológico; 4) lógico; 5) evolutivo; 6) piadoso.

71. Argumento ético o pedagógico.—El mal es ejercicio, intimidación o castigo, que alecciona a la criatura y la encamina hacia el bien. Entonces queda sin explicar que el justo y el inocente padezcan como el malvado o el incauto.

72. Argumento físico-matemático, derivado de Aristóteles. Dios, omnipotente en la forma, no lo es en la materia, que de una vez para siempre Dios ha puesto a andar según principios invariables. Cleantes y Crisipo afirman así en general la omnipotencia creadora, y luego se contradicen y la escatiman —todos sus censores lo han advertido— aceptando, junto a la providencia, los efectos de la ciega necesidad. El argumento tampoco resulta concluyente.

73. Argumento cosmológico. Sólo la referencia al conjunto explica y justifica los aparentes tropiezos individuales. La comedia, dice Crisipo, admite versos risibles, malos en sí mismos, que no lo son con referencia al plan de la obra. Una incapacidad de nuestro entendimiento no es un defecto universal. Las intenciones divinas no han tenido en cuenta exclusivamente la conveniencia humana. Se renuncia al antropocentrismo. Ya Platón se ríe del que piensa alterar con una plegaria la ley del mundo. No hay más que un bien, la virtud; no hay más que un mal, el vicio. El bien nace del conocimiento. Se nota la tendencia a considerar al ignorante como enfermo, como demente. Si el hombre no es libre para obrar sin causa, sí lo es para purgarse de efectos nocivos: mínimo de libertad que descarga sobre el hombre los obstáculos de la Providencia. Con todo, el estoico reconoce de pronto que hay errores que nos son impuestos por necesidad, y el problema sigue sin resolver.

74. Argumento lógico, derivado de Heráclito. La lucha de contrarios es indispensable a la creación, y el mal es tan necesario como el bien. Entendamos. La correlación entre formas puras de la intuición implica uno en otro los dos términos, en busca de síntesis hegeliana, como lo único y lo vario, el antes y el después. Pero hay otras correlaciones cuya necesidad no está en la mente, sino en la comprobación empírica; correlaciones que así han acontecido de hecho, pero que no están teóricamente trabadas por sí mismas, como la riqueza y la pobreza. Y a estas correlaciones puramente empíricas corresponde la pareja del bien y el mal. Por eso Cristo declina el puro razonamiento teórico y busca comprobaciones en la índole del suceder. Por ejemplo: la cabeza, siendo órgano en extremo sutil, es en extremo quebradizo. No era teóricamente necesario que así aconteciera. Se trata, pues, de acatar y someterse. No se obtuvo la conquista lógica, sino que se aconsejó la auto-domesticación psicológica. Los argumentos cosmológico y lógico nos van conduciendo al núcleo del estoicismo. A estos cuatro argumentos, aceptados por los tratadistas modernos, creemos indispensable añadir, bajo nuestra responsabilidad, otros dos, sin los cuales el estoicismo nos parece todavía mal descrito.

75. Argumento evolutivo. Apenas fue insinuado y nunca llegó a desarrollárselo. No por eso carece de significación. Marco Aurelio gradúa el proceso teleológico en

una jerarquía que asciende desde el mal hasta el bien. Recordemos que Espeusipo, por una consideración semejante, inferida de sus estudios sobre los organismos naturales, se atrevió a negar que el bien estuviera en el origen. Y si parece haber cierta contradicción entre las implicaciones de esta tesis y la majestuosa idea de la divinidad estoica, no sería la única contradicción de esta doctrina, como lo saben de sobra todos los comentaristas antiguos y modernos. Según esto, los padecimientos representan grados bajos y superables en principio. Adviértase, sin embargo, que esta superación queda expedita mucho más para el proceso universal que para el proceso individual, puesto que el individuo no puede superar por sí solo la etapa del mundo en que está encerrada su existencia. Tales padecimientos, pues, entran en la categoría de las cosas que debemos borrar por un esfuerzo imaginativo, porque escapan a nuestra voluntad. El consuelo intelectual de contemplar el universo y confiar en su perfección final deberá servirnos de alivio. El argumento se resuelve, para el individuo, en una invitación a imitar por la actitud de la mente la evolución del Cosmos. Es la libertad interior del esclavo que siente encadenado su cuerpo, no su pensamiento. Libertad por la imaginación.

76. Argumento piadoso. Se relaciona con el anterior o es su fase correlativa. Si aquél es libertad de imaginación, éste es sumisión voluntaria. Se funda en la confianza en una Providencia benévola, a cuyos fines nos corresponde colaborar con nuestra disposición de ánimo y nuestra conducta. Por piedad y fe para nuestro Dios, debemos acallar cualquier intento de sublevación que ande bullendo en nuestra mente. Argumento "anti-intelectualista". Cleantes dice en su *Himno a Zeus:* "No hay mayor privilegio para los hombres y los dioses que aceptar la ley común a ambos". Y, en una de sus plegarias, añade: "Conducidme conforme al destino: yo os quiero seguir. Si desobedeciere, tendría que plegarme por la fuerza". Amado Nervo resume esta actitud en un verso de oro: "Mi voluntad es una con la divina ley."

Estos dos últimos argumentos nos parecen fundamentales en el estoicismo, por cuanto se vuelcan sobre la ética. Corresponden, además, de modo inmediato, a la concepción del microcosmos interno, reflejo del cosmos exterior, de que habla la psicología estoica. Se apreciará más nítidamente el efecto de la teodicea sobre la ética recordando sumariamente las principales posturas del problema: 1) El pueblo dice candorosamente "Dios me ayude". Con tales reservas del rito, la superstición popular pone a la divinidad a su servicio. 2) El intelectualismo filosófico, las clases cultas de la Academia y del Liceo, presentan ya al Ser Sumo, sea el Bien de Platón o el Pensamiento de Aristóteles, indiferente al mundo. Obra sólo en la criatura debido a la atracción que ejerce sobre ésta su belleza ideal y, digamos, sin proponérselo. 3) Epicuro es el punto extremo de esta postura. Los dioses son felices, allá ellos; veamos de serlo al modo humano. Pero esta prédica no está

confinada ya al aula de los sabios. Sale a la calle y se enfrenta con la confianza candorosa del pueblo en los auxilios divinos. 4) El estoico revierte el caso: casi es la criatura quien tiene que ayudarle al Creador para no estorbar la ley del universo. El consuelo que de aquí se promete es de orden contemplativo. El hombre se contenta con ser socio del universo y abdica de sus pequeños afanes. 5) El cristianismo trae el amor. "Ayúdate y Yo te ayudaré", todavía implica una condición. Pero todavía hay una postura más absoluta: la caridad, la Gracia.

77. En la psicología estoica, cuerpo, alma y razón corresponden a las tres partes el alma aristotélica: nutritiva, sensitiva e intelectiva. Sensaciones, apetitos, principios, pertenecen por igual a toda el alma —que es todo el cuerpo— y, como lo nota Crisipo, la localización cardiaca de Zenón o la cerebral de Cleantes son incompatibles con los postulados de la doctrina. La sensación es un padecer o recibir, y la representación, según Epicteto, es una copia de las percepciones en el alma, cuyo almacenamiento, según Zenón, engendra la memoria. En toda alma debe haber una imagen fiel y diminuta del universo. Toda perturbación de esta imagen es contra natura, estorba nuestra cooperación con el universo y estropea la marcha ulterior de los resortes. La sensación desata el impulso o apetito, "aleteo del alma" en Zenón, entre cuyas muchas modalidades la característicamente humana es la voluntad electiva, o ya sazonada de razón. El impulso desmesurado es la pasión. Hay cuatro tipos de efectos, unos sensibles, otros intelectuales, unos de presente, otros de futuro: disgusto y placer, temor y deseo. Las cuatro cuerdas de la lira arcaica, comenta Aristón de Quíos. Disgusto y temor son deprimentes; placer y deseo, expansivos. (La ira se incluye en el deseo.) Junto a los efectos extraviados hay los efectos nobles: recta voluntad (benevolencia para el prójimo, conformidad con la suerte) y precaución (honor y pudor). Esta anatomía patética tiene por fin construir la serenidad o "eudomonía", inseparable de la virtud. Ella nos recuerda los análisis y la psicagogía de Aristóteles. En el afán de simplificación, se intelectualiza lo mecánico; la fisiología se confunde con la psíquica; cuerpo y alma, con la razón; y afecto y juicio llegan a identificarse, al menos como ideal. La verdad no puede hacer daño, dice la doctrina. Luego si trasladamos al conocer lo que padecemos, lo habremos reducido. Toda reflexión que aumente el impulso nocivo —como la que después llamarán los teólogos "delectación morosa"— es un juicio equivocado. Las cosas, se afirma, no pueden imponernos el juicio, en que poseemos la virtud deliberativa. Si nuestra representación nos daña, entonces —exclama Marco Aurelio— "apaga la representación". Múdese lo sentimental a lo contemplativo, atenuación que conduce a la apatía estoica. El choque emotivo, como el temor en Aristóteles, pierde eficacia en cuanto se lo somete al análisis. Úsense técnicas naturales, aplicando el bálsamo del tiempo. "El tiempo y yo para otros dos", dijo, según

Gracián, el emperador Carlos V. Aun se asegura que podemos sofocar los reflejos o provocarlos a voluntad.

78. A este análisis de la vida psíquica se añaden las consideraciones sobre la inmortalidad del alma. No se trata ya de aquella transmigración que Platón recogió en los antiguos Misterios. El materialismo estoico "cualifica" la inmortalidad. Zenón deja morir la parte más grosera del ser, y reabsorbe la racional, como .chispa etérea, en el principio ígneo del mundo. Crisipo reserva la inmortalidad a los puros únicos que por lo visto han logrado sutilizar y enrarecer la sustancia hasta permitirle su precipitación hacia el centro original. Posidonio apoyándose en Platón vuelve por los fueros de la inmortalidad ulterior y la preexistencia del alma. En la Edad Romana proliferan todas las teorías sobre la inmortalidad: individual para Séneca, y universal para Epicteto y Marco Aurelio. En Séneca, el estoico Metrónax saluda la llegada de la muerte, emancipación de la cárcel corpórea y víspera de la eternidad, con un acento que influirá ya en algunos apologistas cristianos.

C) *Lógica*

79. Los viejos estoicos, escolásticos de la Antigüedad, se preocuparon mucho de las denominaciones, y su terminología tiene larga fortuna, por el ahorro de esfuerzos que significa el contar con un vocabulario especial y unívoco. Cierto que allí comenzó ese mal inevitable de los tecnicismos repelentes, que también conduce al peligro de dar una fijeza extrema a las especies movibles de la realidad y el pensamiento, especies que, en el lenguaje de Platón o de los místicos españoles, circulan como el aire mismo de la vida. Pero sólo puede prescindir del tecnicismo el estilo literario excelso, capaz de descubrir, a cada instante, una nueva palabra única en el caudal ya creado del idioma. Y los antiguos estoicos, extranjeros y en el fondo bárbaros, no cuidaban del arte. Se comprende que los cómicos medios de Atenas, como Alexis, los hayan envuelto en sus burlas. Desdeñaron a las Musas, y las Musas los castigaron. Se salva el poeta Cleantes. Se salva el formidable Posidonio, que es ya tan estoico como platónico y que tiene una fisonomía aparte, además de que corresponde a una etapa posterior y muy transformada del estoicismo. Y apenas hay que decir que Séneca pertenece ya al estoicismo de la tercera época, y solía predicar —en asunto de estilo— contra lo mismo que practicaba. En punto a dialéctica, la sistematización estoica corresponde casi exclusivamente a Crisipo.

80. La dialéctica, como dijimos, tiene dos capítulos fundamentales: lógica formal o teoría del conocimiento.— La lógica formal tiene tres problemas fundamentales: análisis conceptual, teoría de las conclusiones y análisis causal.— El análisis

conceptual distingue la "partición" o separación de un todo en sus partes, y la "división" o determinación de las especies dentro de un mismo género. Éste es el análisis que, según hemos visto, sirve a la psicagogía como atenuación del choque emotivo.

La teoría estoica de las conclusiones da por establecida la inferencia categórica de Aristóteles y añade dos tipos de razonamiento: el hipotético y el disyuntivo. Éste es transformable en aquél, pues decir que "A es B o es C" equivale a decir que "si A no es B, es C". Se nota la tendencia a preferir el razonamiento hipotético, arma de persuasión y de autodomesticación psicológica, útil en la ciencia y mucho más en la ética. Esta predilección por la hipótesis lleva a la "sintomática" de Aristóteles o teoría del "indicio", sea necesario o *tekmerion,* sea probable o *seemeión.* Y esto lleva a su vez a la inferencia de lo verosímil, y nos traslada rápidamente de la dialéctica a la retórica —en el sentido aristotélico del término—, como era de esperar en una filosofía de orientación ética más que científica. Los principios silogísticos de Aristóteles, que pueden resumirse diciendo: "Toda causa tiene un efecto, pero un efecto puede tener varias causas", son extendidos por los estoicos al juicio hipotético. La relación de causalidad no es reversible en la inferencia: "Puesto que es de día, hay luz"; no puede legítimamente invertirse en "Puesto que hay luz, es de día". Este principio es de fecunda aplicación en la historia. El análisis causal distingue cuatro clases de causas: la exhaustiva (maestro y discípulo), la inicial (padre del discípulo y discípulo), la indispensable (tiempo del aprendizaje), la coadyuvante (naturaleza del discípulo).

A estos tres problemas debe añadirse el estudio de los juicios, para cuyo esclarecimiento se desarrollará toda una teoría del lenguaje, según luego veremos.

En todo esto hay puerilidades y confusiones entre la lógica formal y la realidad empírica, pero se prepara la herramienta escolástica. Pronto se nota en los estoicos la fatiga del ejercicio lógico, de los juegos mentales contra los cuales declama Dión Crisóstomo. Los estoicos medios dejan las cosas como las propuso Crisipo. Séneca piensa que el estudio del sofisma nada añade al que sabe y nada quita al que ignora. Marco Aurelio predica una lógica de sentido común. Epicteto recuerda que lo primero es dominar las pasiones del individuo, lo segundo es cumplir los deberes parenéticos que la sociedad le añade (de padre, esposo, hijo, magistrado, etcétera), y sólo en tercer lugar viene el adquirir las garantías intelectuales que la lógica proporciona.

81. La teoría del conocimiento, como la física, parte de un sensualismo en bruto. Se remonta, titubeando, hasta una facultad organizadora y extrasensible. La sensación es germen, pero nada más que germen, del conocimiento, puesto que se queda en la frontera del sujeto y el objeto. Después, al salvar por

introspección la frontera, aparece la representación. Ésta no es ya solamente imagen de recuerdo (Aristóteles), sino huella del objeto en el alma (Zenón). Criterio de la representación verdadera: que el objeto de que nació sea tangible. El mundo de Zenón queda así reducido al tacto. Carnéades se sulfura, Panecio introduce ya el criterio del entendimiento. Posidonio lo designa bajo el nombre platónico de "la recta razón". El practicismo de los ulteriores estoicos los aleja un poco de este problema. Séneca parece referirlo a lo generalmente admitido, a lo permanente. Y los sucesores, a la pasada, recaen en lo tangible. Pero la doctrina primitiva se completa con un ingrediente de voluntad, de asentimiento por parte del sujeto, sin el cual la sensación no ascendería hasta el orden del conocer (Zenón, Cleantes, Crisipo). ¿La voluntad como arbitro de la verdad? Tampoco es claro. Al asentimiento hay que sobreponer la razón (Panecio, Posidonio). El asentimiento fue el involuntario escape del sensualismo. Primero, la receptividad; después, en la frontera, el examen de la impresión; por último, la espontaneidad del entendimiento. Este proceso se depura en la evolución del estoicismo. Basta ver, dicen, que la sensación es uniforme, mientras que el entendimiento madura con la edad. En Platón, frente a la sensación siempre está el pensar, pero el conocimiento verdadero no puede venir de los sentidos. Aristóteles habla de entendimiento activo y pasivo, pero no lo aplica al análisis del conocer. Epicteto dice ya, con plena conciencia, que algo recibimos del objeto y algo le añadimos nosotros, y así pasamos por cadena a las cosas no inmediatas. De aquí se forman representaciones generales, que derivan hacia el concepto.

Entre las representaciones generales, tienen singular importancia las "nociones comunes", no sólo comunes a todos los hombres, sino naturales o no adquiridas por saber crítico o técnico (Crisipo, Posidonio). No son innatas en sí mismas —lo serán ya para Cicerón—, pues el alma nace como hoja en blanco: es innata sólo la facultad de adquirirlas. Se las llama, pues, anticipaciones o presunciones. Se refieren singularmente al instinto religioso y al instinto moral. Son, dice Cicerón, "gérmenes o centellas". El consenso general, criterio de las nociones comunes, inspira la "religión natural", que trascenderá a los modernos. Pero las nociones comunes no son lo mismo que los "conceptos generalísimos" o categorías aristotélicas, determinaciones a que se subordina todo fenómeno, que provienen ya del pensar científico y que los estoicos aceptan, aunque reduciéndolas a cuatro: sentencia, cualidad, modo y relación, cada una de las cuales compendia las notas de las anteriores. Tres galgos blancos son: primero, sustancia por ser materia; segundo, cualidad por ser animales y perros; tercero, modo por ser blancos y ser tres (violenta inclusión de la cantidad en el modo); cuarto, relación por ser galgos, es decir, parecidos entre sí.

Séneca resume la teoría del conocimiento diciendo que imitamos a las abejas en extraer la materia de distintas flores, elaborar con ella nuestra miel, y

repartirla a nuestra manera en las células del panal. Esta teoría ha tenido trascendencia en la moderna filosofía y fue la principal contribución de los estoicos al método científico.

Correspondería ahora pasar al segundo capítulo de la lógica estoica, a la retórica, pero lo reservamos para después, por su relación más inmediata con la crítica, orientación definitiva de nuestro estudio.

D) *Ética*

82. La ética estoica es un término medio entre los sistemas que generalizan los datos actuales o posibles de la experiencia y los que parten de principios formales o espirituales. El primer dogma de la conducta es la consistencia, la no contradicción, la línea recta, dogma que exige el ser y obrar de un solo modo, bajo la guarda de la conciencia moral, pues todo vicio de conducta extraña una incoherencia. De aquí que el arrepentimiento sea despreciado, no por cuanto debilita el ánimo, como en Spinoza, sino por cuanto es un error intelectual. Heroica doctrina, pero expuesta como se ve a los deslices del orgullo:

Procure siempre acertallo
el honrado principal,
pero si lo acierta mal,
sostenello y no enmendallo.

Ser desigual a sí mismo es la peor vergüenza. No se acepta que Dios escriba derecho con líneas tuertas, ni que haya guerra civil en el alma, según declaraba de sí mismo Unamuno, estoico a veces. Se trata, según dijimos, de acatar e imitar el orden universal, de cooperar voluntariamente con él. "Vivir conformes con la naturaleza", dice Crisipo. Pero Zenón sólo dijo: "Vivir conformes", principio formal sin orientación explícita, y aceptó muchas extravagancias de los cínicos por no parecerle contra natura. Esta línea recta de conducta es flecha orientada hacia un fin: bajo distintos nombres, se nos hace saber que este fin es la libertad. Las esclavitudes son los efectos y las cosas exteriores. Somos libres en nuestra vida interior y en las representaciones que imponemos a las cosas externas. Las enfermedades del alma son alteraciones de la imagen del mundo que llevamos dentro. Guerra abierta contra las pasiones. Importa mucho clasificar la representación de las cosas desde el primer instante, para que las ulteriores implicaciones no nos arrastren a un descalabro. De aquí la regla de la apatía, no la apatía absoluta, se entiende, sino aquella atenuación emotiva que deje a la operación moral su plena lucidez. La ira, aceptada por Aristóteles, es rechazada por el estoico, pues si fuera justo transportarse ante el espectáculo de la maldad ajena, todos los días habría asechanzas contra nuestra libertad. Lo mismo se

dice de la compasión. El sabio puede consolar al que sufre, a condición de que no sufra él mismo. Hay que deshacerse del miedo, aunque se disfrace de temor a los dioses —nuestros conciudadanos en el universo, sujetos a la misma ley que nosotros.

Pero si hay cosas sometidas a nuestro poder, las hay extrañas a éste. Aun así, cabe un tránsito teórico: mi opinión es mía, no lo es mi cuerpo, pero sí lo es mi opinión sobre mi cuerpo. Quevedo, comentando a Séneca, dice más o menos: —Perdí los ojos: tarde o temprano había de ser. Perdí los ojos: perdí la ocasión de perderme (De *los remedios de cualquier fortuna)*. El placer es una perturbación, contrario según (leantes al orden racional de la naturaleza. Es un aderezo falso. Maldito Epicuro, que separó lo justo y lo útil. Los estoicos medios dulcificaban este rigor. Después de todo, se puede aceptar el placer como producto accesorio, al modo de esas contadas flores que crecen espontáneamente en un campo de espigas. Por supuesto, hay un placer inseparable de la virtud, pero a éste llamaremos alegría *(gaudium)* para distinguirlo del otro *(voluptas).* A esta beatitud o eudemonía llamó Zenón "el hermoso río de la vida". Implica ya, además de una contemplación, una acción. La libertad es un alejarse; la eudemonía, una intervención. Creen, pues, los estoicos en la felicidad por la virtud.

83. Después de la ley general, viene el deber, en una amplia concepción biológica que abraza hombres, animales y plantas. Circunscritos al deber están los deberes humanos, en dos categorías: los comunes a todos los hombres y los particulares del sabio; los deberes medios de la costumbre y los del entendimiento. Estos últimos poseen suma validez ética. Nace de aquí una consecuencia paradójica, pues si por una parte el mero deber medio no corresponde a la alteza del sabio, el deber perfecto en el no sabio aparece como un error, por no ir lastrado de plena conciencia. La indiferencia moral del acto le quita peso.

A lo anterior se añade el principio de la simpatía universal que, como una luz abstracta, se reparte en los colores de los deberes parenéticos, servicio del Estado, del prójimo, de la familia, etcétera. El trabajo, aun manual, alcanza la dignificación máxima que le concedió la Antigüedad. En este punto, el Pórtico Medio ofrece divergencias, pero la doctrina se mantiene en su veneración al esfuerzo de Heracles, más o menos tocada de aristocratismo según las influencias de otras filosofías y las mudanzas de los tiempos.— Hacer bien al enemigo, consejo estoico, es cosa que por primera vez escuchamos en forma de preceptuación.

84. El deber es una doctrina de los actos. La condición psíquica de que proceden los actos de deber es la virtud. La virtud es la disposición del ánimo. Esta disposición es constante por ser un estado natural. No es sólo un estado

intelectual como en Sócrates y en Platón. Aristóteles la deriva ya de naturaleza, hábito y razón. Naturaleza y razón son una sola cosa para el estoico, y éste acepta, además, el hábito, como un efecto de la voluntad, por donde acepta la cooperación de un elemento no racional. Zenón llamó *phróneesis* o "razón práctica" a la razón básica de la virtud. Panecio vuelve a la virtud como saber. Posidonio corrige otra vez la doctrina, implicando en la virtud la conducta adecuada de nuestra parte irracional. En general, se admite que para la virtud no basta la doctrina, sino que hay que añadirle el ejercicio, la voluntad. Posidonio como vimos, llama la atención sobre la mezcla platónica de impulsos buenos y malos, y aconseja distraerse de éstos. La voluntad, dice Cleantes, es al alma lo que al cuerpo la tensión muscular. Es la "buena tensión del alma", dice Crisipo. En todo ello, como en muchas tesis estoicas, hay mixtura de intelectualismo en la base y volicionismo en el método. La relación entre la virtud general y sus modalidades particulares es confusa en Zenón; en Aristón de Quíos es una "partición" en prudencia, fortaleza, templanza y justicia según la nomenclatura platónica; en Crisipo, es una "división" del género en especies. Panecio modificó, a su vez esta teoría de las cuatro virtudes cardinales proponiendo la clasificación en teóricas y prácticas; y más tarde, el sentido de lo común cobra casi categoría aparte. En este cuadro se intentan jerarquías y subespecies. Se entiende que la presencia de una virtud arrastra el cortejo de las otras, y la ausencia de una delata la ausencia de las otras. Lo mismo acontece, inversamente con el vicio y sus distintas modalidades. En virtudes o en vicios la vieja doctrina no reconoce grados. Las etapas ulteriores, como de costumbre, son menos rigurosas. Epicteto según la tesis de la consistencia, pone como primera virtud la veracidad o sinceridad consigo mismo; y después, la antigua *aidoós* o decencia de los clásicos. La veracidad es subjetiva; la decencia, objetiva. La tensión volitiva, según la inclinación del alma, da vicios o virtudes. El panteísmo psicofísico del antiguo estoicismo le lleva a la concepción antihelénica de las virtudes como cuerpos. Cuerpos bellos naturalmente. El fundamento estoico de la virtud es la verdad, bien de los bienes.

85. Llegamos a la axiología. El único bien es la virtud del alma. El vicio es únicamente un mal. La cultura enciclopédica es ociosa para Zenón, no en vano educado en la escuela cínica. Por fortuna los discípulos cerraron los oídos: testigo, la ciencia de Posidonio. Según la tendencia simplificadora, todos los bienes son iguales, todos los males lo son también. La compensación o el castigo no son exteriores, sino que están implícitos en la respectiva sustancia del bien y el mal. Así, el aspecto negativo de la virtud, que es la libertad, corresponde al contenido sentimental positivo, que es la felicidad. Y el mal, dice Epicteto, "se bebe su propio veneno". De aquí la indiferencia ante las disyuntivas de vida o muerte, gloria u oscuridad, placer o disgusto, riqueza o pobreza, salud o enfermedad. Esta

indiferencia de principio se atenúa desde el mismo Zenón, por lo mismo que el estoico quiere influir en los hombres. Y se establece una escala entre cosas preferibles (vida, fama, placer, riqueza, belleza y salud), cosas pospuestas (las contrarias) y cosas anodinas, de que no se dieron ejemplos, sin duda por ser nimiedades obvias y cotidianas. Estos no-valores —esta *adiaphoría* graduada— son cuarteaduras en la doctrina, que en vano pretende ser de una sola pieza, puesto que por otro lado se nos dice que no hay acto moralmente neutro. Recíprocamente, si hay ánimo indiferente, no queda más que aceptar el acto neutro. El estoicismo, pues, admite de hecho la diversidad de valores, a pesar de su declaración de principio. Esta diversidad da una jerarquía cambiante con las evoluciones de la doctrina. Posidonio es ya naturalista, y aprueba el placer como estímulo en la conservación de la vida, que coloca en el primer lugar. Las minuciosas arborescencias no deben distraernos: confunden en vez de aclarar. Como siempre, la rigidez estoica, en cuanto baja desde la abstracción hacia la vida, se ve en trance de conciliaciones que llegan a la contradicción. No logra desecar los racimos de la gloria, aquel vino espiritual con que se embriagaron los antiguos, pero dulcifica la idea de la muerte, tan temerosa en el primer siglo del Imperio Romano. El suicidio es dignificado, salida racional de la vida cuando ésta ha perdido valor o es obstáculo de la libertad y la virtud. El suicidio por desgana o desánimo de vivir, el suicidio del *Peisithánatos,* es condenado. Séneca, Epicteto y Marco Aurelio claman contra la *libido moriendi.* La vida no sujeta a nadie, y el suicidio racional es el escape último en el conflicto de la teodicea. Catón de Utica es glorificado. En cuanto a la muerte natural, siendo anulación de muchos males, ya se comprende que es un bien.

86. Para ir a los hombres y convertirlos, el ideal debe incorporarse. No estamos ya dentro del grupo selecto de la Academia o del Liceo al que ya se puede seducir con un ideal abstracto. Estoicos y cínicos andan en la media calle. De aquí, para incorporar la idea, la dignificación de la imagen del sabio, apoteosis representado en el símbolo de Heracles. Pero faltaba a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, la pluma de Jenofonte, capaz de pintar un héroe de la virtud. Colgaron de un palo el manto y la espada. Dijeron que sólo había dos polos, el héroe y el vil. Y pronto admitieron al "'progresante" o proficiente, por necesidades del catequismo. Séneca establece y describe las etapas del camino de perfección. El sabio, en principio, está solo y está plenamente vivo. El ignorante se busca en los demás y, como en el Evangelio, es un muerto que no lo sabe. Para qué decir que los estoicos no siempre alcanzaron la práctica plena de sus ideales. Para qué recordar que Diógenes Babilónico dejó circular moneda falsa o mercancías estropeadas. Para qué insistir en los silencios de Séneca. ¿Desde cuándo se ha pedido a los hombres que a todas horas estén a su máxima altura? Queda el

principio orientador, compendiado así en la *Epístola moral:* "Iguala con la vida el pensamiento."

E) *Retórica en general*

87. Es llegado el momento de considerar aquella segunda mitad de la lógica estoica, la retórica, que a su vez se divide en tres partes: gramática o teoría del lenguaje, poética y música. Empecemos por la música. Quintiliano ha resumido la tradición clásica al respecto, tra tando de demostrar la importancia de la música en la educación oratoria (I, x). La Antigüedad consideró siempre la música como ejercicio a la vez ético y estético, agente de la civilización y del culto, cura del ánimo, bálsamo de las pasiones, cuyos saludables efectos fa cilitan la armonía entre los hombres y ayudan a construir la ciudad. La música, agente moral y aun medicinal para los pitagóricos, es, además, agente político, por lo menos desde el siglo v, en que el músico Damón explica sus teorías al respecto. Estas nociones, recogidas por Platón, pasan a Aristóteles, quien las relaciona con su doctrina estética y psicológica de la *kátharsis,* y de él pasan al peripatético Aristóxeno, musicólogo de quien después trataremos.

Por el epicúreo Filodemo de Gádara sabemos que los estoicos —según consta en Diógenes Babilónico, cuyas afirmaciones discute— se mantuvieron en el punto de vista tradicional. Y el propio Quintiliano, siempre atento a los preceptos pedagógicos de Crisipo, que acepta unas veces y otras rechaza, recuerda que éste recomendaba cierto tipo de tonadas para acallantar y adormecer a los niños. De lo cual se infiere que el estoico sigue concediendo a la música una función posible de apaciguamiento moral. Parece que los estoicos reconocían en la música un valor sólo inferior al de la filosofía, considerándola indispensable para el buen acuerdo entre el hombre y la divinidad, misión religiosa que ha de acentuarse en lo sucesivo. Fuera de esta apreciación de conjunto, el estoicismo no parece haberse detenido a considerar los extremos de la tecnología.

88. En cuanto a la poética, los comentarios estoicos, aunque sólo co nocidos por citas y referencias, confirman la impresión de que el punto de vista propiamente literario fue soslayado siempre por ellos, entre alegorías morales llevadas a la exageración y apoyadas en etimo logías caprichosas. Los estoicos de la línea ortodoxa, los de la primera época, a quienes vuelve Epicteto en este como en otros extremos, no parecen haber nacido para apreciar el deleite literario, con la excepción del jardinero Oleantes. Puede decirse que Epicteto define bien tal indiferencia en su conocida metáfora de las "posadas": —Salvo el deber y la filosofía —dice— las demás actividades del espíritu son como posadas del viaje, simples albergues transitorios en que resultan incluidas la poesía y la elocuencia.

89. Zenón escribió unas *Lecciones poéticas.* En ellas interpretaba a su manera los poemas de Homero y Hesíodo, y de estas divagaciones sólo sabemos que cayeron bajo la censura de Aristarco, ya filólogo técnico. Zeus es el éter; Hera, el aire. Posidón, el agua, etcétera; todo ello simbología demasiado unilateral y exclusiva, como lo es la simbología histórica a que Evemero ha dado su nombre, y que luego ha logrado inmensa popularidad entre el vulgo alfabético. En asunto de estilo, Zenón se mostraba partidario de la brevedad aforística y afectaba el desdén de todo atavío. Se sabe que consideró el *Margites* como obra homérica, siguiendo a Aristóteles, y que propuso alguna interpolación en la *Odisea,* acaso de sentido moral. Pero si es verdad que a la hora de su muerte recordó los versos del trágico y si, como es de sospechar, no desalentó las aficiones de Cleantes, parece atrevido acusarlo de absoluta impenetrabilidad para la poesía.

90. También se han perdido los tratados de Oleantes sobre el arte y sobre los poetas. Su doctrina retórica, según el reproche ciceroniano, olvida la invención, como lo esperábamos de un estoico. Las referencias que de él hace Quintiliano son anodinas, y más bien parecenalardes de erudición o complacencias a la moda romana de las citas estoicas. Abusó, a su vez, de alegorías y etimologías arbitrarias. En él se encuentra ya el término "alegoría", que luego difundirá Plutarco. La mitología homérica, las fábulas de Heracles y de Atlas, son, a sus ojos, "fermosas coberturas" para los Misterios de Eleusis. Pero venera la poesía y la considera como única expresión posible de lo divino. Él mismo la ensaya en sus plegarias y en aquel *Himno a Zeus,* bañado en grave panteísmo y sacudido por relámpagos heraclitianos, que tanto impresionará a San Pablo.

91. Se han perdido igualmente las disertaciones de Crisipo contra cierta clase de críticos, y asimismo su obra sobre el modo de entender los poemas, asunto que siglos después tratará Plutarco. Cicerón ha considerado nocivas las teorías retóricas de Oleantes y de Crisipo. Quintiliano trae algún consejo de Crisipo respecto a la elección de una niñera dotada de cierta cultura, reprueba los azotea que Crisipo admitía, y se autoriza con su nombre para recomendar al orador el estudio de la mímica y las expresiones faciales. Crisipo fue un escritor fecundo; pero Dionisio de Halicarnaso, fino catador, al par que reconoce la agudeza de su pensamiento, lo propone como modelo de mal estilo, horrorizado ante aquel tecnicismo laberintoso.

92. Verdad es que Arato, el poeta de *Los fenómenos,* Eratóstenes el polígrafo, y el gramático y humanista Crates de Malo navegan con bandera de estoicos, pero surcan otros mares ajenos a la filosofía.

F) *Gramática*

93. Mucho más que por su función literaria, el lenguaje interesó a los estoicos por su función científica, como un servicio a la dialéctica y un fundamento indispensable al estudio de los juicios. Los megarenses lograron despertar la duda sobre la educación científica del lenguaje. Los estoicos, con su fe en la naturaleza racional, no llegan a la duda semántica; aceptan el fenómeno y quieren explicarlo. Construyen así una teoría de conjunto sobre el origen y el desarrollo del lenguaje, que el propio Aristóteles, lleno de observaciones sueltas, no llegó a organizar. Muchas denominaciones y nociones estoicas tienentodavía vigencia, y algunas han perdurado más allá de lo que merecían.

Para los estoicos es corpóreo cuanto actúa sobre el alma. Luego las palabras son cuerpos, aunque ya el ilustre Posidonio insiste en la espiritualidad del enunciado lingüístico. El fetichismo gramatical del Antiguo Pórtico, depurado hasta llegar a una temperatura mucho más aceptable, puesto que se funda ya en la mentalidad étnica impresa secularmente en el lenguaje, puede rastrearse todavía en Herder, en Fichte, en el educador Pestalozzi. La fuente sobre la gramática estoica es el Seudo-Agustín de los *Principios dialécticos.*

94. Según los estoicos, el primer agente del lenguaje es la voz, inarticulada en el grito animal e intencionalmente articulada en el hombre. En la voz hay que investigar la causa física y el valor significativo. Entre las voces articuladas hay los sonidos, que no se escriben, y las palabras, que pueden escribirse. Las palabras constan de elementos físicos y letras. Se reconocen siete vocales y seis consonantes, y tal vez las restantes sean intermedias. Las palabras difieren entre sí por dialecto —diremos, por lengua—, y por significado. Se habla en verso o en prosa; sobre todo para la mente, o sobre todo para el oído. Pero no hay verdadera habla si no se significa algo. La palabra propiamente tal debe ser comprendida, recibida por la inteligencia del oyente. Para explicar los significados, fuerza es ir al origen de la palabra o etimología. Hoy entendemos por etimología la investigación de una tradición física en la palabra, que puede o no convenir a su actual significado. El estoico más bien entendió por etimología la explicación filosófica sobre el origen, el porqué de una palabra, y al efecto, construyó un principio general para el nacimiento del lenguaje. Confiadamente, el estoico se cree capaz de descubrir cualquier etimología, sea por una pretendida semejanza obvia de la palabra con la cosa (semejanza acústica: onomatopeya), sea por una pretendida semejanza secreta, místico-psicológica, entre la palabra y la reacción espiritual que provoca. Ya es la "metáfora del tacto" (Seudo-Agustín) ; ya la "metáfora acústica" (Wundt); ya la "metáfora psíquica" mucho menos aparente.

Tal es la famosa doctrina de la analogía, término que aún anda en los manuales, aunque ya nada significa. En la magna discusión sobre el origen del lenguaje, ya

entendido como efecto de naturaleza o ya de estatuto humano, los estoicos optan por el primer punto de vista. También los epicúreos creían en este crecimiento vegetativo, pero no identificaron nunca la palabra con la razón. Los analogistas tendrán un campeón inesperado en el alejandrino Aristarco; los anomalistas, en el pergamense Crates de Malo, su habitual contrincante, que en este punto se aparta de la ortodoxia estoica para insistir en la fase negativa de la doctrina. La querella todavía encuentra un eco en la pluma del babilonio Heródico, discípulo de Crates. Dada la doctrina estoica, se entiende que a la regularidad universal debe corresponder una regularidad gramatical, de modo que las excepciones son "anomalías", término que el estoicismo pone en circulación. A veces, la correspondencia analógica no es directa, sino inversa o de contraste. Los estoicos entran aquí en una maraña de vaciedades y llegan a decir cosas por este estilo: "feo" es lo que *no* nos inspira "fe", etcétera. Estas tres corrientes —onomatopeya, semejanza secreta y su contraste—, se combinan de modo diverso y dan lugar a la derivación, energía de enriquecimiento en las lenguas. La derivación léxica y la evolución significativa o semántica son principios que todavía se mantienen. Los estoicos reconocen que el hombre ha usado ya de la lengua por mucho tiempo, que los términos se han transformado en sonido y en sentido. De aquí la conveniencia de consultar los testimonios tradicionales: los poetas antiguos y —preciosa observación— los proverbios y dichos inmemoriales del pueblo.

95. Nótese que este principio de la evolución es la parte más sana de la teoría. Parece haber sido descubierto como un recurso para dar cabida a la anomalía sin desvirtuar el principio analógico. Crisipo explica por evolución y anomalía las faltas de correspondencia entre las relaciones conceptuales y las formas léxicas. La analogía es emanación de la naturaleza y dicta regularidad al lenguaje y justicia a las leyes. La anomalía es perversión humana ulterior. Así, por ejemplo, la afirmación, la privación y la contradicción no son manifiestas en el lenguaje. Debiera decirse "bueno, abueno e imbueno", en vez de "bueno, mediano y malo", pues estas tres formas son igualmente positivas y no revelan los grados del concepto. La noción de eternidad no debiera expresarse en términos negativos como "inmortalidad", y en cambio la noción de mortalidad debería contar con una palabra negativa como "ineternidad". "Poeta" es forma femenina que designa una noción masculina, etcétera. Crisipo aplica un interés policiaco a los solecismos y es el primer estoico que se ocupa de la ambigüedad. Los análisis de la anomalía son, frente al principio abstracto de la analogía, otro ejemplo más de la transacción a que se ven obligados los estoicos en cuanto bajan de la declaración teórica a las cosas reales.

96. La analogía como origen del lenguaje no puede sostenerse. Asoma en Platón; no sabemos hasta qué punto la aceptó Hipócrates de Cos. Se han burlado de

ella, entre los antiguos, el sagacísimo Galeno y, entre los modernos, Voltaire. Las etimologías fantásticas han dado ocasión a que se invente el verbo "goropizar", por el flamenco Goropio, del siglo XVI, digno continuador en esto de la manía estoica. Estos males sólo han de corregirse al aparecer, casi en nuestros días, la gramática histórica y la lingüística comparada. No les ocurrió a los estoicos que sus pretendidas semejanzas, obvias o secretas, puedenser apariencias del hábito creadas ce *posteriori.* Para el chino, la voz *tel* es perfecta onomatopeya del trueno. Cada pueblo imita de distinto modo el canto del gallo: "quiquiriquí, cocoricó, cockadoodledoo", etcétera. Las voces desconocidas, aunque no sean extranjeras, despiertan reacciones espirituales inapropiadas, como acontece al niño que oye decir por primera vez "inmarcesible" o "facistol", o como aconteció al rústico que consideró injurioso el vocablo "hipotenusa".

97. El referir las formas léxicas a las necesidades conceptuales afinó, por otro camino, el análisis gramatical de los estoicos y determinó un progreso en el esclarecimiento de las funciones de la oración. Por el estudio del sujeto y el predicado, Aristóteles aisló nombres, verbos y ciertos apéndices o artejos llamados confusamente conjunciones. Estos artejos pasan ahora al foco del examen. Se comienza por distinguir el artículo de la conjunción. Dentro del artículo se desvincula el pronombre. Y un día, la preposición se separa de la conjunción. Los núcleos mismos del nombre y del verbo son atacados. El sustantivo y el adjetivo se bifurcan; Crisipo y Diógenes Babilónico dividen el nombre de la apelación. Más tarde, Antípatro Tarso define el adverbio, este proteo de funciones. Géneros y números son cuidadosamente estudiados. Se establecen cinco casos de la declinación: nominativo, genitivo, dativo, acusativo y vocativo. Los modos del verbo se conservan conforme a los sofistas Protágoras, Alcidamas Eléata, etcétera; pero se les dan denominaciones nuevas. Pronto se identifica el participio; y, en los predicados, la voz activa, la pasiva y la neutra, por metáforas inspiradas en los movimientos del luchador. Los verbos transitivos, los neutros y los reflexivos se clasifican en sendos grupos. Los tiempos, donde ya el pretérito perfecto se discernía del imperfecto, quedan en general como estaban, y así hasta los días de Varrón. Se investigan los juicios simples y los compuestos, los cuales a su vez se resuelven en hipotéticos, causales, copulativos, disyuntivos, consecutivos y comparativos. Cierto es que a veces hay más novedad en las definiciones que en las nociones. Muchas veces también las definiciones repetidas por los estoicos estaban rechazadas de tiempo atrás por sumarias y superficiales. Ejemplo: "El artículo es aquel elemento del discurso que se declina y sirve para distinguir el género y el número de los nombres". Esta definición, que anda todavía en algunos manuales, es considerada desdeñosamente por Apolonio Díscolo en su *Sintaxis.* Pero en conjunto, la contribución de los estoicos para la gramática ha sido inmensa.

98. Lástima que se hayan desentendido de la función estética del lenguaje. Su austeridad y su grandeza moral no ofrecen duda. Pero esto no los redime de haber considerado con algún desvío los goces del arte. Aun el ligero Frontón dijo a su imperial discípulo Marco Aurelio, que se jactaba de ser indemne a las seducciones literarias y de ignorar la retórica y el estilo: —¡Corrígete, oh César, de la vanidad que te hace odiar el talento!

G) *Política y Derecho*

99. Convenía dejar para el final la doctrina estoica sobre la sociedad humana y sus instituciones. La política parte de la ética y tiene iguales fundamentos. Si los epicúreos ven en el hombre de la naturaleza un salvaje, cuyos impulsos se corrigen gradualmente mediante convenios, los estoicos, para quienes la naturaleza es razón, creen en el buen salvaje y en la justicia espontánea, que ni siquiera olvida a los animales. Mucho menos podría, pues, la justicia, olvidar a una parte de la humanidad y dejarla en estado de subordinación. Los estoicos son los primeros teóricos del derecho natural. Los hombres, para ellos, tienen todos dignidad uniforme. El esclavo, dice Crisipo, es un jornalero vitalicio. Su postración es patrimonial, pero no jurídica. La nobleza es accidente histórico, no característica esencial de una clase. "Nadie —dice Séneca— ha vivido para nuestro provecho". La base de la organización social es, pues, un principio democrático. Pero, al estructurarse en Estado, admite y requiere jerarquías. Tales jerarquías no son de orden místico, sino de ministerio humano en servicio de la comunidad. La naturaleza nos lo enseña con las sociedades de las hormigas y las abejas, que, para la realización de los fines generales, aceptan la sumisión a una jefatura. (Los estoicos creyeron siempre que, entre hormigas y abejas, esta jefatura era masculina.) De suerte que monarquía, aristocracia y democracia son métodos armonizables en una arquitectura de conjunto. Creado así el organismo, éste procede a resguardar al grupo humano contra violaciones de vidas e intereses por un doble camino: derecho penal y derecho civil.

100. El derecho penal tiene tres justificaciones: intimidar al propenso, corregir al criminal, salvaguardar al inocente. Aquí se mezclan y acentúan principios platónicos del *Protágpras* y *Las leyes.* Todo este sistema se envuelve en una atmósfera de piedad. Para intimidar, las penas no han de ser frecuentes; para corregir, no han de ser excesivas.

101. Las doctrinas estoicas sobre el derecho político y sobre el derecho penal son de una modernidad desconcertante, pero es mayor la trascendencia inmediata de su doctrina sobre el derecho civil. Cuando los estoicos aparecen en Roma, el

antiguo "derecho estricto" luchaba ya con el "derecho de gentes", especie de jurídica conciliatoria del comercio internacional, y con varias tendencias equitativas. El derecho natural, por primera vez definido en los estoicos, aprovecha todas las energías latentes en esta evolución ya esbozada y les da sistema. El Imperio Romano presencia una franca evolución de la desigualdad hacia la igualdad en tres órdenes jurídicos: 1º En el derecho sucesorio, donde gradualmente se concede a los cognados de descendencia femenina la misma facultad hereditaria que a los agnados de línea masculina. 2º En la capacidad jurídica de la mujer, gradualmente equiparada al hombre. Augusto comenzó por emancipar de la tutela a la viuda con hijos, y Teodosio emancipó a todas las mujeres. 3º En la reivindicación del esclavo, el cual para el derecho estricto era un instrumento vocal, así como el animal de tiro era un instrumento semivocal. El mismo Nerón dictó leyes contra la crueldad de los amos. Adriano castigó al matador de un esclavo. Antonino concedió al esclavo ciertos derechos de refugio sagrado, etcétera. Y aunque hubo todavía recaídas, el ideal jurídico quedó establecido. En este orden, el Cristianismo continuó la línea de los estoicos. La persona humana comenzó a ser reconocida como un valor igual, sin atender a diferencias ocasionales y accesorias. Finalmente, el estoicismo intentó la protección de los niños contra la muerte que se aplicaba a los deformes, contra la mutilación para el circo, contra la venta para la prostitución, el atletismo, la mendicidad profesional.

102. Para apreciar todo el alcance de la filosofía política estoica, hay que enlazarla con aquel tránsito del nacionalismo al cosmopolitismo, cuya reseña iniciamos al abordar el estudio de las nuevas sectas filosóficas, y suspendimos cuando el lúcido y admirable Teofrasto se asoma a contemplar el panorama transformado del mundo.

103. Diógenes el Cínico se declara "ciudadano del mundo", pero más bien por pugnacidad contra las coerciones institucionales, y no por las convicciones prácticas de un Heródoto o las convicciones teóricas de un Teofrasto o de un Zenón. Se lo ha comentado explicando que su postura es más negativa que positiva, y que realmente quiso decir: "No estoy sujeto a los deberes cívicos de ningún Estado particular". La postura positiva corresponde a su discípulo Crates "el abrepuertas", que había renunciado a los privilegios sociales. "Soy —dijo éste— ciudadano del país de la oscuridad y la pobreza, inaccesible a la fortuna; soy conciudadano de Diógenes." En los cínicos, sin embargo, estalla todavía un individualismo hostil y reacio.

104. Los estoicos, en su acatamiento a los órdenes universales, niegan que el bien de la comunidad pueda dañar al individuo. El individuo no es más que una

parte coherente del todo. Ante la comunidad humana no valen consideraciones de sangre, raza, sociedad o institución diferencial o particular. La Polis es el grupo informe y disperso de todos los hombres de bien, ciudadanos del Cosmos. El Cosmos comprende tierra y cielo, lo animado y lo inanimado, Creador y Creación. El privilegio humano se reduce a la conciencia de tan gigantesca comunidad. La Alforja de Crates es una irrisión como ideal filosófico. La patria es el universo. La contracción y limitación del cínico es expansión en el estoico. Algunos —como Bidez, sin duda algo intencionado en sus comentarios sobre Zenón Citio— creen percibir en esta Cosmópolis un subsuelo de misticismo oriental y de siderolatría caldea. A la Akad terrestre corresponde una Akad celeste, que tiene también su Tigris y su Eufrates. El inmenso templo silencioso no debe ser perturbado por la risa ni el llanto. La ley que lo rige es tan impasible como el curso del sol, cantado por Cleantes. Hasta es probable que haya un eco de la adoración solar en las prácticas higiénicas de Zenón, prácticas que también compartía Diógenes, según la conversación que se le atribuye con Alejandro, y cuyo más antiguo testimonio es un bajorrelieve del siglo XIV que representa al rey Amenofis y a su familia expuestos a los rayos benéficos, los cuales llevan como inscripción la palabra "vida". El sol sale para todos.

105. Para la época en que este universalismo se predica, los ensanches históricos y geográficos lo hacen ya comprensible a todos. Sus pruebas están a la vista. La "ecumene" es tangible. Verdad es, como decía Crisipo, que aun en el teatro algunos sitios son mejores que otros. Verdad es que la fraternidad humana aún no está madura para realizarse plenamente, pero hay que luchar por ella, educar y aconsejar lo mismo al gobernante que al pueblo. Se perfila en los estoicos la noción del derecho internacional. Como los hombres caminan sobre particularidades y accidentes, estos últimos ideales se entremezclan en ellos, según hemos visto, con simpatías más o menos contradictorias por algunos tipos de gobierno que distan mucho de realizar su sueño.

106. El Pórtico Medio es todavía más conciliador con la realidad política de sus días. Panecio considera más útil, por lo pronto, guiar y persuadir a los poderosos. Está cerca de Escipión Emiliano, del porvenir del mundo. Los romanos, catequizados, pueden en un día convertir a todos los pueblos. Su latinización de Italia había sido ejemplar. Por desgracia la tutela imperial degenera, a efecto de las Guerras Púnicas, en una explotación de capitalistas sobre masas abandonadas a su suerte. Posidonio predica entonces aquella Constitución mixta y adaptable a todos los pueblos de que hablan Polibio y Cicerón, orientada a la comunidad y al resguardo del individuo. Cunde en los círculos filosóficos la doctrina de la "'sociedad del género humano", donde el poder sea siempre legal.

107. A esto añade el Pórtico Medio una teoría del Principado que va a luchar con las tendencias de la época y, aunque derrotada por muchos siglos, se mantiene como ideal hasta los tiempos modernos. La idea monárquica romana es hija del mando militar. En la antigua historia romana —fuera de los orígenes legendarios— no hay monarcas nimbados de ascendencia sobrenatural. El derecho divino de la monarquía es noción oriental que se comunica a Roma por los contactos helenísticos. Este orientalismo ha entrado ya en el alma de Alejandro. Y César, en este y otros órdenes, imita a Alejandro. Augusto, en directa oposición contra César, prefiere la astucia a la pro vocación y parece haber escuchado a los estoicos, al menos por prudencia. Preserva a su monarquía el carácter de magistratura republicana y, en el *Monumento Ancirano,* él mismo declara que es superior por "autoridad" y no por "poder". Pues los estoicos fundan en de legación humana, como hemos dicho, el derecho de gobernar. Tal derecho es para ellos una consecuencia de la aptitud. Verdad es que su discípulo, Escipión Emiliano, se veía rodeado de cierto misterioso prestigio, pero sin duda era el prestigio del talento, aunque —segúnexplica el realista Polibio— sazonado sentimentalmente al gusto del pueblo por motivos de conveniencia política. Así, dondequiera que se pretenda gobernar por privilegio propio, veremos al estoico oponerse y perecer en la lucha si hace falta. Catón de Utica, que se suicida para no transigir, es el santo de la doctrina. De aquí el destierro de los "filósofos", cuando estorban las pretensiones de la monarquía. Tras unos años de destierro, el estoicismo logra de nuevo deslizarse junto a los emperadores. Nerva y Trajano rechazan la teoría hereditaria del poder. Marco Aurelio considera el mando como una ardua obligación en servicio de los demás. Es el sacerdote de la "ecumene". "¡Oh universo —exclama—, cuanto te acomode me acomoda! El poe ta dijo: ¡Oh amada ciudad de Atenas, todo viene de ti y todo a ti vuelve! Pero mejor pudo decir: ¡Oh amada Ciudad de Dios!" San Agustín no está ya lejos. Con todo, los Severos recaerán en la teoría monárquica del derecho divino. La "ecumene" será destrozada. Los políticos renacentistas volverán los ojos al sueño estoico, mientras los monarcas de privilegio personal se reparten el mundo, como si fuera propiedad de familia.

108. Esta trascendencia del estoicismo sobre los destinos de la civilización greco-romana sería incomprensible si sólo tuviéramos a la vista el Antiguo Pórtico, tan descarnado en Zenón y tan implacablemente casuístico en Crisipo. El epicureismo, de tan fácil circulación fue la primera doctrina griega que llegó a Roma, donde los primeros filósofos —Amifinio, Rabirio y Cacio, escritores mediocres según Cicerón— optan por Epicuro. Tal influencia no se borrará del todo, según se ve por Lucrecio y Horacio, que por lo demás son bastante eclécticos. Pero el epicureismo tendía a convertirse en una filosofía mundana para los jóvenes

romanos, y no puede decirse que robusteciera las inspiraciones políticas; antes las oscurecía deliberadamente, al par que su práctico ateísmo, al comunicarse del orden religioso a los demás órdenes de la vida, amenguaba los entusiasmos.

109. Pero he aquí que irrumpe el estoicismo. Su victoria en Roma se debe a la transformación que operaron en la secta lbs dos filósofos llegados de Rodas, los representantes del Pórtico Medio, al revolucio nario Panecio y su discípulo disidente, Posidonio. El centro de esta campaña es la casa de los jóvenes Escipiones, adonde ya el historia dor Polibio había comenzado la siembra, educando a Emiliano más para la acción del estadista que para la reclusión de los estudios teóricos. Zenón estaba imbuido de ideas monárquicas. Panecio traía ya la atmósfera de las libertades rodias. Pero, hombre de su tiempo, y al fin y a la postre, de su secta, no concebía su república como un Estado-Ciudad, sino como una aristocracia que administra a la humanidad entera. Desprendió el ideal ético de sus complicaciones lógicas y escolares, y lo comunicó a la nobleza romana.

110. A su racionalismo depurado faltaba solamente un toque de fervor para que cundiera la llama. Y ésta fue la obra de Posidonio, cuya alma estaba ya atravesada por el fuego del platonismo y que ponía al servicio de sus prédicas el estilo, el temple, la electricidad del gran escritor, aseado de las telarañas dialécticas. Aun la parte no racional del espíritu entra en su filosofía como elemento de construcción humana. Reivindica al hombre total, lo mismo en su concepción del individuo que de la historia. Pues si de un modo formal y externo es un continuador de Polibio, no lo es en cuanto a su concepción del suceder histórico. Supera la sequedad institucional de un modelo y vuelve a la tradición de la historia artística, sin las últimas dolencias retóricas que este género había adquirido. Ahonda en la emoción que siempre acompaña y aun explica los hechos. Pinta la de generación fastuosa y cruel de las monarquías helenísticas en Siria y Egipto. Trae al argumento el ejemplo rudo y salutífero de las barbaries virginales: iberos, galos, ligures, partos. Inyecta un chorro de sangre por las venas algo ateridas del universo estoico. Su avasalladora influencia sólo es atajada por la marea ascendente del judaismo, que no se conforma con el mundo único del estoico, en cuyo cielo enrarecido y delgado Israel no puede respirar a sus anchas. Israel quiere una vida futura que sea de plenitud y no de nebulosidades inciertas, aunque tenga que pagarla al precio del Juicio Final. El libro cuarto de *Esdras* marca límite a Posidonio con esta palabra simbólica: "El Todopoderoso no ha creado uno, sino dos mundos." Posidonio, partido del Pórtico Decorado, se detiene ante este Pórtico Sobrenatural.

111. A su regreso de la guerra de Mitrídates, Pompeyo hace inclinar las fasces romanas ante aquel anciano gotoso cuya mano vacilante acariciaba las cartas y

las esferas. Ni Jonia ni Atenas habían logrado imponerse sobre las concepciones orientales. En Occidente apareció una tierra propicia, unos bárbaros más capaces de redención. Nadie lo presentía aún a comienzos del siglo III. Roma y el Lacio apenas son mencionados en el abigarrado panorama etnográfico que Timeo pintó para llamar la atención de Grecia hacia las promesas del Occidente. Los historiadores helenos que presenciaron las primeras Guerras Púnicas, más bien simpatizan con Cartago, olvidando la aventura profética de Platón junto a los Dionisios de Siracusa. Pero pronto los helenos de la Italia inferior, traductores al latín de la epopeya y el teatro clásicos, tenderán el puente. Y cuando el helenismo de Oriente se derrumbe, el espíritu de la antigua sabiduría volará hacia Roma. En aquellas fasces que se humillan, Roma rendía acatamiento a la eterna cultura helénica.

10. Epicúreos

112. El empobrecimiento general, el exceso de población, el anhelo de conservar alguna apariencia de imperio, hicieron que Atenas enviara todavía una colonización a la isla de Samos. Hijo de un colono ateniense que era maestro de escuela, allí vino a nacer Epicuro, o por lo menos allí pasó sus primeros dieciocho años. Eran los días enque Filipo daba término a la conquista de Atenas. El joven estudió la filosofía platónica con Panfilo. Nausífanes lo inició en la física jonia y singularmente en la cosmología de Demócrito. Pero él recogió de los sistemas el último saldo humano, las consecuencias más prontamente aplicables al arte de la vida —no los fundamentos dialécticos—, y se consentía algunas burlas contra sus remotos inspiradores o sus cercanos maestros, cuyas complicaciones argumentales eran excesivas para su gusto, así como vivió siempre en guardia frente a todo escepticismo que pretendiera autorizarse en Demócrito. Sirvió su efebía en Atenas, donde fue amigo de Menandro; en una Atenas cuya *paideía* comenzaba ya a ser vigilada oficialmente, y donde los instructores procuraban un renacimiento artificial de la religión y el patriotismo —a imitación de las *fiditias* espartanas— como dique contra las calamidades públicas. En ese ambiente aprendió, y conservó en mucho, el respeto puramente exterior, de dientes afuera, por los ritos públicos, y la indiferencia por las especulaciones teóricas que los han fundado. En ese ambiente adquirió la afición, que transmitirá a sus discípulos, por la vida de camaradería y la mesa compartida. Cuando Epicuro completaba sus dos años de servicio, murió Alejandro. Los sucesos se precipitaban. Atenas pierde la soberanía de Samos. El padre de Epicuro es desterrado a Colofón. Hay un hueco en la historia. Cumplidos ya los treinta, Epicuro aparece como filósofo, primero en Mitilene y luego en Lámpsaco, donde deja una nidada de discípulos fieles. Pero ¿quién que se acercó a Epicuro pudo alejársele jamás? No conforme con ser sabio en retiro, decide

contemplar el mundo desde Atenas. Compra aquí el Jardín que la posteridad conoce y, al cerrarse el siglo IV, funda la casa que ha de regentar por siete lustros.

113. A diferencia de la Academia y el Liceo, el Jardín vive pobremente, se sostiene con donativos modestos. Los más acomodados dande comer a los más humildes. Allí nunca se conoció lo que hoy llamamos vida epicúrea. El Maestro era hombre intachable, frugalísimo, dulce y paciente. Su alimento parecía el de un pájaro. Su vino era lúcido y nunca degeneró en culto orgiástico como entre los poetas medievales de Persia. Conllevó con resignación ejemplar la larga parálisis que causó su muerte. Ha sido muy denostado, más que por su moderada doctrina del poder, por su aparente ausencia de religiosidad. Los estoicos, siempre más conciliadores para cínicos y peripa téticos, lo aborrecían al punto de calumniarlo. Se asegura que contrajo desde niño el horror de las prácticas populares, porque acompañaba a su madre cuando ella se ganaba la vida purificando conbrujerías las casas endemoniadas. Ignoramos el crédito que merezca esta tradición. La irreligiosidad de Epicuro es más bien de orden ins titucional. No desacataba los cultos, ni tampoco se ocupaba de ellos;pero no transigía con vulgaridades y supersticiones que consideraba indignas del respeto a la divinidad.

114. Su nombre significa "el auxiliador", epíteto que se aplicaba a los dioses, y como a un dios se lo veneraba. Su discípulo Colotes quiso un día adorarlo de rodillas. Su secta tenía tanto de filosófica como de cofradía religiosa. Los epicúreos formaban una capilla de hombres y mujeres que se acompañaban constantemente, se casaban a su manera y llevaban en la sortija la imagen del Maestro. Éste prescribía conmemoraciones para los compañeros desaparecidos, y auxilios para sus familiares. Sus disposiciones lo muestran cuidadosamente empeñado en que se mantengan entre los discípulos la propiedad del Jardín y la pureza de la doctrina. La sola presencia de la mujer da a la comunidad una calidez de emoción de que carecen las verdaderas filosofías científicas, donde la figura femenina sólo tuvo acceso a modo de lujo excepcional.

Aquella amistad sentimental y efusiva que vimos crearse entre la descendencia platónica llegó, con los epicúreos, a ser costumbre y rito. Y por lo mismo que la ortodoxia epicúrea —que aquí sí la hubo, y muy definida y precisa— dejaba de lado dialécticas extremas, conocimientos técnicos y terminologías abstrusas; por lo mismo que estaba construida en superficie más que en profundidad, sobrenadó en el mar del tiempo tal como la concibió su creador —salvo divergencias insignificantes—; de suerte que los discípulos se limitaban a trasmitirse los preceptos hereditarios. Cuando, en tiempos de Posidonio, se nota ya la corriente conciliatoria en todos los bandos filosóficos —al punto que el académico Antíoco de Escalona aconseja, si fuere preciso, "desandar el camino"—, todavía los

epicúreos ismaelitas se defienden escrupulosamente de contaminaciones que les parecen pecaminosas.

115. Zenón predicaba en el Pórtico populoso y a toda la gente mezclada: quería llegar a los pueblos. Epicuro, en el hábito y maneras de la filosofía ateniense, charlaba bajo los árboles para una sociedad de espíritus escogidos. Los epicúreos eran de cepa helénica: de Lámpsaco provenían Metrodoro, Polieno, Leonto, Colotes, Idomeneo; de Mitilene, Hemarco, segundo escoliarca por la prematura muerte de Metrodoro el predilecto. En vez de exhibirse, se ocultaban. "Esconde tu vida", decía Epicuro. Pero el epicureismo, al modo del estoicismo, su hermano enemigo, estaba llamado a difundirse. Ya sabemos de su temprana influencia en Roma. Consta que, en Egipto, se esforzaban en balde por atraer al último filósofo de la Atenas envejecida. La curiosidad general rodeaba el Jardín, una curiosidad no exenta de murmuración y malicia. Poco a poco, un día uno y otro día otro, algunos se iban acercando. He aquí que salían siempre confortados, y reclutaban nuevos adeptos entre los necesitados de alivio. La clara mirada del maestro era un baño lustral. Su cautivadora sencillez daba a todos una regla de vida a cambio de un esfuerzo mínimo.

116. Los estoicos heredaron cierta simpatía por los cínicos, que por lo demás no les obstruían el paso. Tuvieron con los peripatéticos sus pruebas de armas, sin rebasar los límites de la diferencia, y aun puede decirse que confesaron los puntos que les ganó Carnéades. Pero no daban cuartel a los epicúreos, y unos y otros se consideraban incompatibles entre sí. Y, sin embargo, se parecen tanto como se oponen, al modo de la negativa y la positiva de la fotografía. Al punto que, expuesta la doctrina estoica, se podría exponer la epicúrea sobre contornos semejantes, cambiando solamente luces y sombras. Si bien se mira, Epicuro no está tan lejos de Zenón como Aristipo el cirenaico lo está de Antístenes el cínico. La madeja es harto complicada. Epicuro a su vez procede por divergencia, y no tolera a los escépticos y ni siquiera a los probabilistas. El ánimo revolucionario es común a las filosofías de la época, así como la dominante moral. Pero el espíritu de propaganda, a que son ajenos cirenaicos y pirrónicos, sólo se encuentra en los cínicos, que predican con el ejemplo; en los estoicos, que quieren persuadir a todos con razones; y en los epicúreos, que prefieren obrar a través de amigos selectos por contagio de sensibilidad. La ciudad soñada por el cínico es la negación de la Polis, es la vuelta de los ciudadanos al campo, ni siquiera para cultivarlo, sino para disfrutar sus dones gratuitos. La ciudad soñada por Zenón es la Cosmópolis del universo, si perdonamos sus ocasionales coqueterías con los imperios nacientes. La ciudad soñada por el epicúreo es un jardín de espíritus escogidos, una aristocracia de la prudencia, que ni hace caso del vulgo ni deja que el vulgo la importune. El sensualismo del pirrónico niega el conocimiento. El

del cirenaico se satisface con el goce inmediato. El del estoico penetra por largo tejido dialéctico hasta el panteísmo racional. El del epicúreo se deja levantar por la espontaneidad de la naturaleza hasta lo suprasensible, y va desprendiendo preceptos que ayuden a soportar dulcemente la existencia. Carece de teleología totalizadora, en contraste con el estoicismo, pero llega a definir algunas metas de la conducta humana. Y se mantiene indiferente ante los atisbos de orden providencial que subyugan a los filósofos del Pórtico. El naturalismo, que es tan sólo una de las fases de la moral platónica o la peripatética, adquiere categoría suma para el epicúreo. Y si la filosofía epicúrea aparece mucho más coherente y humana que la descoyuntada filosofía cirenaica, tampoco se preocupa de atar algunos cabos sueltos. Cicerón advertía ya que Epicuro está lleno de aforismos brillantes, aunque con frecuencia contradictorios. Epicuro procede por marcha problemática, en serie de evidencias a corto alcance, de que cada una procura formar un ciclo suficiente. Exponer la filosofía de Epicuro es casi lo mismo que exponer su ética, pues cuanto no es ética sirve a la ética de materia prima y sostén. Así se justifica la perspectiva que adoptó Guyau para explicar a Epicuro, de camino hacia su famosa "moral sin obligación ni sanción". Sin embargo, para la mayor claridad, es preferible desarticular el conjunto. Lo que nos defenderá contra la tentación de articularlo más de la cuenta.

117. La primera parte de la filosofía epicúrea es la canónica, que corresponde a la lógica de los estoicos. Pero en la canónica no hay asomo de lógica formal. Se reduce a una teoría del conocimiento. De aquí que tampoco traiga consigo una retórica. Y aunque admite una teoría del lenguaje, no es ya para entrar en la ciencia de la gramática —aquí no se aceptan ciencias por principio—, sino para alejar toda complicación dialéctica que pueda resultar del anomalismo lingüístico, o que pueda perturbar la confianza en la expresión humana. Toda inquietud es vitanda. La consigna es: tranquilizar. Por de contado, la teoría del conocimiento lleva implícito su poco de psicología. Lo indispensable: que no haya demasiado de nada. Epicuro es leve. Si se ve, a pesar suyo, en el trance de levantar pesas, no enseña los músculos, no saca el pecho como el estoico. Quiere convencernos de que exige poco de nosotros.

118. Para él, la verdad es evidente y conocer no cuesta trabajo. Hay cuatro cánones de la verdad, otras tantas suertes de evidencia: 1) el *pathos* o pasión afectiva, la facultad de ser impresionado, condiciónde la vida; 2) la sensación, que está, por decirlo así, al alcance de todas las fortunas; 3) la "prolepsis" o prenoción, que es su conse cuencia, aunque lleva nombre de antecedencia; 4) la intuición reflexiva, que es una generalización de la anterior, y otra prenda más de crédito a la naturaleza, en el orden del pensamiento. Expliquemos el mecanismo de estos resortes. 1) Del *pathos* resultan el placer y el dolor, lo que

bien pudo pasar al segundo sitio, como efecto de la sensación, pero que ocupa el primer sitio para de una vez destacar el objeto hedonístico de la doctrina. Aristipo y los cirenaicos se resignan a sufrir y a gozar, o a saber que se sufre y goza, sin investigar causas. Epicuro y los suyos consideran que el *pathos* es investigable y que establece el criterio de las evidencias. Goce y sufrimiento reconocen por causas la sensación placentera o la penosa. 2) La sensación sigue siendo, como para el cirenaico, función pasiva. Pero tiene una validez de certidumbre, lo que no concede el escéptico. El escéptico no sabe si bebe o no bebe. Al cirenaico no le importa lo que beba, con tal que le sepa bien. El epicúreo afirma que bebe la verdad. Los sentidos no nos engañan, las sensaciones corresponden a la realidad de los objetos. Lo que nos engaña es el juicio que yuxtaponemos a la noticia bruta. Cautela con la razón, pero plena fe para la evidencia sensible. Los ojos no nos han dicho que aquella torre, cuadrada de cerca, es redonda de lejos, sino que parece redonda; no nos han dicho que la vara se quiebra al hundirla en el agua, sino que parece quebrarse. Pero no pidamos demasiado a los precursores. Roger Bacon, en el siglo XIII, dio las bases del método experimental. Y, sin embargo, pretende que, si se despedaza una mosca y se juntan los pedazos al sol, la mosca resucita. De modo parecido, Epicuro asegura de pronto que el diámetro aparente del sol es su diámetro real. Y es que, en el fondo, no le interesa lo que cae fuera de la utilización humana. Veremos más adelante otros efectos de la misma actitud. Estas intenciones de método experimental hacen que Colotes censure a Demócrito por considerar bastardo el testimonio de los sentidos; a Parménides, por negar la obvia multiplicidad de las cosas; a Empédocles, por atribuir a las cosas una esencia única; a Sócrates, por poner en cuarentena la noción del hombre y exigir que se le defina; a Platón, por degradar las realidades sensibles; a Estilpón Megarense, por su afirmación erística de que nada puede afirmarse; a los cirenaicos y al probabilista Arcesilao, por no admitir que nuestras representaciones sean las puertas del conocimiento real. Plutarco refutará más tarde a Colotes, oponiéndole que el propio Epicuro admitió algunas veces la relatividad del conocimiento. Nadie se empeñe en atar lo desatado: así era el epicureismo. Más que nada, le importaba desacreditar la prestidigitación científica y dialéctica, por el temor de que atemorice. El epicureismo padece mal de escrúpulo. 3) La "prolepsis" es el molde ya construido en la mente, y de acuerdo con el cual identificamos el objeto de que nos da informes la impresión. Pero estos moldes mentales no son inherentes al espíritu, ni son aquellas "nociones comunes" que el estoico averigua por largo ejercicio dialéctico y que pararán en ideas innatas. Mucho menos se trata de las ociosas categorías aristotélicas. No: la prolepsis es el producto de experiencias individuales anteriores, y todas ellas fundadas en la evidente sensación. Es una suma adquirida de evidencias particulares. Es, como afirma Diógenes Laercio, "una opinión correcta". Si decimos: "He aquí un perro",

es porque ya hemos llegado a la noción de lo que sea un perro. Si nos proponemos la duda sobre si existen o no los dioses, es porque poseemos ya la noción del dios. Pues el epicúreo admite que hay dioses. 4) Ahora bien: no sólo es evidente lo sensible. Se puede llegar, por la intuición reflexiva, hasta la evidencia de lo suprasensible, que no es de orden inmaterial, sino que, por su naturaleza, escapa a los sentidos humanos. Así, en la física el movimiento da la evidencia del vacío; el viento, el olor, el sonido, la sequedad o la humedad, el crecimiento o el desgaste, dan la evidencia de los átomos (Filodemo, Lucrecio). Pues al lado de la confirmación positiva, hay la negativa. Queda demostrado lo que se comprueba por la palpitación directa, y también queda demostrado aquello que lo explica y a lo que no se opone ninguna demostración palpable. Esta confianza en la intuición reflexiva permite reducir las multiplicidades (objetos, meteoros, vida) a una interpretación de conjunto, sin negar la diferencia de las sustancias. Esta interpretación es la física epicúrea, que se debe tener siempre en la mente para no marearse con el espectáculo múltiple de las cosas. Los indicios, que eran augurios y presagios para el estoico, son ahora, únicamente, vados de la inferencia. La escala canónica es un esbozo de lógica inductiva, la cual dará un paso más con el juicio por generalidad y aproximación de Carnéades. Pero entiéndase bien que la intuición reflexiva no es forma del espíritu, sino una generalización de la prolepsis, un depósito de hábitos creado por el ejercicio sensorial.

119. La canónica nos ha conducido a la física. Suele repetirse que la física epicúrea es un calco de la democritiana. Ni tanto, ni tanpoco. En la física epicúrea hay algo más y hay algo menos. Cierto que Demócrito le sirve de base. Las explicaciones metafóricas sonpeligrosas. Pero ¿no es metáfora toda explicación? No parezca alarde de ingenio el observar que la época misma en que vivía Epicuro es como despedazamiento atómico y estaba pidiendo una teórica que le diera sentido. Epicuro, aunque voluntariamente desprovisto de armas técnicas —filósofo sin artes, matemática, astronomía o música—, se entra en la física, porque sólo en ella ve el medio de despojar lo suprasensible de todo sabor terrorífico. Sin esto no podría fundar su ética de serenidad y confianza. La misma palabra "mítico" adquiere en labios de Epicuro el sabor peyorativo que se advertía ya en Tucídides, cuando investigaba las causas humanas de la historia. Y no es que Epicuro justifique pragmáticamente la física en vista de las conclusiones éticas posibles. No incurre en tal falta de probidad. Es que la física, en su indiferencia, recoge, de paso, una posibilidad de bienestar humano, y resulta, *a posteriori,* un sostén de la ética. La exposición que de la física hace Epicuro en una de sus epístolas ni siquiera deja sospechar claramente las aplicaciones morales. El caso se repite en todos los hombres de vocación o

temperamento definidos. Cuanto adquieren, cuanto aprenden, viene luego, transformándose en su espíritu, a robustecer su inclinación.

120. Según la cosmología jonia, nada se crea y nada se pierde en el gran Todo, de que el Cosmos actual no es más que uno de los equilibrios posibles. Platón y Aristóteles identifican el Cosmos con el Todo, y consideran eterno este mundo que conocemos. Los estoicos admiten, con distintas modalidades, cierta perduración del individuo, y creen, además, en el retorno eterno del mismo proceso cósmico. Epicuro acepta, con Demócrito, muchos mundos posibles, como múltiples combinaciones atómicas dentro del vacío. El racionalismo es una explicación parcial, aplicable a algunos estados como el actual, pero no necesariamente a todos los estados posibles. Los estados, como etapas transitorias o partes del gran Todo, no pueden explicarse en sí mismos ni por sí solos bastarse. Entre ellos hay una circulación de novedades y una génesis perpetua. Nuestro Cosmos sólo cobra sentido dentro de ese Todo, de que es una coagulación. La coagulación que lo determina usa de muchos elementos, pero no infinitos, y deja fuera muchos otros que no ha aprovechado. Esta concepción va muy allá de la física atómica.

121. Se llega a la física atómica para explicar la contextura de ese gran Todo. Como no es posible que ninguna cosa proceda de la nada: se establece el átomo como elemento último e inicial de cuanto existe. Bajo la multiplicidad de las formas visibles bulle la invisible circulación atómica. El ganado no es más que una agregación de ove jas en movimiento, aunque de lejos parezca una masa determinada. Pero no hemos llegado aún, ni con mucho, al átomo puramente cuantitativo de la física moderna. En Epicuro, como en Demócrito, hay clases de átomos: unos forman árboles; otros, hombres; otros, dioses, etcétera. Filodemo de Gádara y luego Lucrecio dan como demostra ción de que hay familias diferentes de átomos, la fijeza que creenver en las especies naturales. De suerte que la movilidad atómica se limita y canaliza dentro de las clases aristotélicas, y las propiedades de las cosas dependen de las propiedades de sus átomos integrantes. Por eso el átomo epicúreo es una partícula diminuta, pero no es un mínimo absoluto, pues los mínimos absolutos serían, por definición, todos iguales. Los átomos son divisibles en cuanto a la magnitud. Pero al dividirse perderían ya su virtud atómica. No son sólo componentes, sino, además, semillas. Por aquí, Epicuro pretendía resolver la aporía del móvil de Zenón Eléata: el móvil no recorre una infinidad de posiciones, sino un número finito de mínimos, mediante una serie de saltos, que —lejanísimamente— anuncian el salto de los cuantos en nuestras actuales órbitas atómicas.

122. Los átomos se asocian merced al movimiento que les es inmanente, y que no necesita de *Nóus* o mente divina que lo anime. Este movimiento es debido a la pesantez del átomo y opera en sentido vertical. Epicuro no logra emanciparse de la noción subjetiva del arriba y abajo, y no se percata de que esta relatividad pierde validez transportada al universo. Este movimiento es igual para todos los átomos que se precipitan en el vacío; pero, como en Aristóteles, lo modifica la resistencia de los diferentes medios que el átomo atraviesa. Si las caídas atómicas son paralelas ¿cómo se explican las intersecciones, las composiciones entre átomos? Aunque por ahí aparece la noción del peso propio de los átomos, y de una diferente atracción que, en virtud de tal peso, ejercen unos sobre otros, esta noción no provee una explicación cabal, ni fue llevada por los epicúreos a sus últimas consecuencias. La verdadera explicación, el secreto y la novedad de Epicuro, no se fundan en el efecto pasivo de una atracción, sino en el efecto activo de un impulso atómico. Esta explicación ha irritado mucho a los antiguos comentaristas, como intromisión poética y arbitraria en un sistema que pretende fundarse en la comprobación experimental de las evidencias. Ella resulta en una solución inesperada y graciosa al problema de la libertad, y aun de la "evolución creadora" como hoy diríamos. Las intersecciones tienen que ser desvíos de la trayectoria vertical y fatal. Estos desvíos se producen por una facultad de declinación, "clinamen" o "parénclesis", facultad no causada, sino libre y caprichosa que, si no es propia de todas las familias de átomos, sí lo es de los átomos privilegiados. La poseen, por ejemplo, los átomos de alma, pero no los átomos de piedra. Una vez desatado el clinamen, la perturbación se comunica y generaliza por choque a todas las clases atómicas, las cuales entran entonces en asociaciones y combinaciones fortuitas, pero a condición de que se encuentren y enganchen los átomos de la misma especie. Y así se forman estas conglomeraciones que son las cosas visibles, cuerpos, tierra, mar y cielo. Clinamen y átomos ganchudos: estamos ya lejos de Demócrito.

123. Lo más singular es que Epicuro pretende llegar a esta concepción por inferencia concatenada de evidencias. Las cosas sensibles, desde luego, son evidentes. ¿Pero cómo negar la evidencia de una cosa no sensible como la voluntad libre? Entonces, por intuición re flexiva —cuarto tipo y el más atrevido de la evidencia— hay que admitir el desvío libre y voluntario del determinismo atómico. Este desvío sin duda es facultad de los átomos de alma, puesto que enel alma se manifiesta la voluntad libre. Es así como la espontaneidad moral se emancipa de la necesidad automática. Mídase la distancia a que nos encontramos ya de la necesidad teleológica de los estoicos.

124. De suerte que, subrepticiamente y bajo el nombre de libertad, se ha deslizado en el sistema un principio terrible: el azar. El azar, y no las leyes del

movimiento que reconoce nuestra física, está en el origen de estas asociaciones atómicas que forman el mundo conocido. Pero el epicúreo cree confiadamente que, a cambio del azar, en que no ve peligro alguno, ha logrado unir cielo y tierra, lo visible y lo invisible, en una explicación uniforme y saneada de pavores mitológicos o de sobresaltos providenciales. Esta explicación general basta al epicúreo. Los detalles científicos —en que acaso sospecha un riesgo— prefiere desdeñarlos. El epicúreo tapa el sol con el dedo. ¿A qué entrar en minucias astronómicas, por ejemplo, si la astronomía no disipa por sí sola el terror del hombre? No de otro modo el cirenaico alejaba el conocimiento matemático, por inútil para el goce humano, olvidando que la comprensión matemática era para Platón uno de los goces perfectos. Para el epicúreo lo mismo da pensar que un eclipse solar es la interposición de la luna, de otro cuerpo oscuro y desconocido, o es un apagamiento momentáneo del sol. Lo que importa es no tener miedo a los eclipses. Los caldeos y Tales, entre otros, predicen los eclipses: que se entretengan, si les place, con su ocioso juego de adivinanzas. Pero lo inaceptable es que los atenienses se hayan dejado derrotar por un eclipse de luna en Sicilia. Ya vimos antes cómo esta actitud hace que Epicuro se equivoque respecto a las dimensiones del sol. Lucrecio insinúa que es indiferente al admitir o no la noción prehistórica de que a cada aurora nace un sol nuevo.

125. La física jonia pergeñó una explicación evolucionista de la naturaleza, conforme a la cual hay un proceso continuo de lo animal a lo humano y a lo político, aunque no será siempre entendido como una superación gradual. Difícilmente lo aceptaría el estoico, para quien toda la naturaleza es razón igual, y que más bien tiende a culpar al hombre de algunas perversiones. La vieja noción, en cambio, llega a Epicuro, pero no como mecanismo de transformaciones naturales, que serían incompatibles con sus clases atómicas fijas, sino como escala de criterio propuesta a la razón humana y de donde arranca la idea moderna del progreso. Este criterio le sirve tanto para desterrar toda sombra de explicación mítica en la misma historia natural, como para argüir que el solo espectáculo de la naturaleza inspira al hombre enseñanzas, sin necesidad de la tutela o el dictado divinos. Así acontece con la justicia, fundamento de la sociedad, que es para él un resultado de convenio humano, el cual permitirá a los hombres asociarse cómodamente. Entre los primitivos o entre los animales, al contrario de lo que piensan los estoicos, no hay justicia posible. El "contrato social" de los epicúreos, a que Rousseau y Kant darán su relieve definitivo, viene de la *República,* Lib. II, donde Platón lo pone en boca de Glauco. El Estado convencional, tal como existe, es respetable para el epicúreo, porque garantiza al individuo. Aquí ya no hay Alforja cínica, ni tampoco estoica Cosmópolis universal. Nos mantenemos en la tradición de la vieja sofística. Aún era posible, en aquellos días, soñar con la antigua y pequeña Polis, porque las nuevas organizaciones

imperiales dejaron momentáneamente un residuo de derecho ciudadano a los griegos libres. La Academia y el Liceo no habían perdido aún la esperanza de restablecer la política a su modo, es decir, por la ciencia. Pero Epicuro se conformaba con que le dejaran tranquilo en su Jardín, dentro del cual quería sustituir al Estado.

126. Nuevo ejemplo de estos procesos en que el hombre aprovecha y pule la materia bruta de la naturaleza, nos lo ofrece la teoría epicúrea del lenguaje, donde otra vez se percibe la influencia de Demócrito. Los analogistas estoicos creían que la naturaleza dicta el lenguaje, y que el objeto, por sí solo, manda su nombre hasta la mente a manera de emanación, aun cuando después aceptaban la evolución como efecto de la perversión humana. Los anomalistas, por su parte, creían que el lenguaje era producto arbitrario de la institución humana. Los epicúreos —con esa simpática bravura para lanzarse al terreno medio entre los dogmatismos opuestos, que tantas veces se les ha reconocido— admiten, en los orígenes de la palabra, ciertas reacciones inmediatas, biológicas: respuestas del organismo humano a las impresiones exteriores. Pero la razón se apodera después de estos gérmenes, y los transforma e instituye a su modo para edificar el lenguaje. Si el estoico ve anomalías en estas elaboraciones ulteriores, el epicúreo ve, más bien, conquistas racionales, y no le importa que revelen alguna falta de sistema. La raíz indo-europea *pu,* que lleva el significado de la purificación, pudo haber partido, según esto, del ruido que hace el soplo con que limpiamos el polvo depositado en un objeto. Y sus transformaciones y derivados son artificio posterior. Esta reacción biológica no debe confundirse con la onomatopeya, o imitación por el hombre de un sonido no humano: ladrido del perro, canto del pájaro, zumbido del viento, etcétera.

127. El orden psicológico era, para los estoicos, una singularidad del orden o alma universal. Para Epicuro hay almas individuales, combinaciones atómicas fortuitas. Las almas nacen y mueren definitivamente con tales combinaciones. No tienen un destino en sí mismas, como tampoco lo tiene la historia humana, la cual va por otro camino que la psicología. Los átomos del alma son, vagamente, los consabidos soplos cálidos. Comunican al cuerpo la facultad de sentir, pero no experimentan sensación sin el cuerpo. Las explicaciones de Epicuro son algo inciertas. Las precisiones de Lucrecio y Plutarco no sabemos si son ya legítimamente epicúreas. Acaso sea más respetuoso para la memoria del filósofo el dejar la noción en esa generalidad, en ese limbo donde él prefería permanecer muchas veces. Epicuro daba cabida a ciertas especies de ignorancia que no creía indispensable desvanecer. El "animus" del corazón y el "anima" dispersa en el cuerpo, de que habla Lucrecio, y su posible relación con átomos jerarquizados de cuatro clases (soplo, aire, calor y pensamiento) nos parecen nociones poco ortodoxas con

respecto a la doctrina epicúrea. Los epicúreos han dicho que la sensación se produce en el lugar mismo que la experimenta —siempre la evidencia a corta vista— y no en todo el cuerpo o en algún centro director, según las diferentes doctrinas estoicas.

128. El interés práctico de este atomismo psico-fisiológico es acabar con el pavor a la muerte y dejar el ánimo sereno. No hay un substrato, un ser oculto que recibe las impresiones y que puede sobrevivir a la muerte biológica. No hay un fantasma superviviente que esté llamado a una ulterior existencia temerosa, triste y exangüe como aquellas sombras que, en el mitológico Prado de Asfódelos, suspiran por su perdida morada terrestre y se precipitan sobre el pozo que Odiseo colma de sangre, para apurarla y cobrar con el sorbo unos instantes de vida humana; no. La vida está en cada lugar del cuerpo y desaparece con el cuerpo. Pues la totalidad y aun el centro coordinador de los estoicos dejan todavía un argumento a la vida sobre natural. No, dice Epicuro; aceptemos la muerte íntegra para no temer nada de ese penumbroso porvenir. Y, entretanto —como lo observó ya el viejo sofista—, mientras estamos vivos, no tenemos para qué preocuparnos con la muerte que no ha llegado; y una vez que llegue la muerte, mal podríamos preocuparnos con ella, puesto que no existimos. La muerte no es deseable ni temible. Es hecho ajeno. Este afán de tranquilizar al hombre en su contemplación de la vida y de la muerte —que por distinto camino procuran igualmente estoicos y epicúreos— explica que ambos condenen, como lo hemos dicho, al *Peisithánatos* que, desde el seno de la vida, está predicando la muerte.

129. El mismo afán tranquilizador explica la actitud epicúrea ante los pretendidos presagios o anuncios de un hado que no existe, y ante todas las supersticiones semejantes. La física, la libertad y el azar se encargan de disipar estas sombras. Pero, entre las realidades suprasensibles que el epicúreo admite, hay dos órdenes que conviene reducir, a su sitio, porque abren todavía resquicios a temores sobrenaturales. Uno es el orden de la pesadilla; otro, el orden de lo divino.

130. El epicúreo no niega la evidencia de las visiones del ensueño, pero la interpreta. Los átomos de la visión son simulacros de los objetos que nos entran por los ojos. La visión del ensueño está hecha de átomos más sutiles, que se deslizan hasta nosotros por las hende duras del sueño. Durante la vigilia, la atención no sólo focaliza el orden de las visiones, sino que también las gobierna y sujeta dentro de su justo valor. Si contemplamos una nube en forma de águila gigantesca, no nos atemoriza ni creemos que sea un animal extraño. La prolepsis dice: "He aquí una nube". La sensación dice: "He aquí una nube en

apariencia de águila". La intuición reflexiva dice: "Una nube no puede devorarnos, aunque se disfrace de águila para los sentidos". Pero durante el sueño, relajada la atención organizadora, creemos ver monstruos voladores ante esas conglomeraciones de átomos sutiles, depósitos desordenados de algunas experiencias previas, o precipitaciones de la sensación inconexa. Hasta aquí llega la onírica de los epicúreos. Podemos inferir que el dormido les aparece sólo como un viviente en régimen atenuado.

131. Ya hemos dicho que el epicúreo tampoco niega a los dioses. Lo que niega es la subordinación del hombre a la voluntad de los dio ses, y aun la relación entre dioses y hombres tal como la entiende la creencia vulgar. No sólo acepta que los dioses puedan dar indicios evidentes de su existencia por las visiones del ensueño —lo que pro porciona un precioso documento para la historia onírica, o historia de cómo y qué sueñan los hombres en las distintas épocas—, sino que acepta, ya en la vigilia, algunas patentes manifestaciones de la existencia divina. Ahora bien, llevando siempre en la mente, como se nos recomienda con insistencia, la representación física del universo, es fácil reducir el ser de los dioses a meras conglomeraciones atómicas de la especie o la familia divina. Se trata, sencillamente, de una combinación más feliz que la humana, del éxito definitivo alcanzado en las revoluciones de lo fortuito. Por eso mismo, siendo la combinación plena y cabal, los dioses son inmortales y felices. Escapan a la destrucción y a las pasiones. Atribuirles pasiones humanas es desconocer su naturaleza. Tampoco sería lícito imputar a los seres perfectos —como dice Lucrecio— las imperfecciones de nuestro mundo, de que ellos no pueden ser la causa. Los dioses son, simplemente, los efectos más bellos de la danza atómica que a todos por igual nos gobierna. Ni pueden ni quieren dañarnos ni favorecernos, pues siendo bienaventurados son por fuerza inactivos, ya que en toda acción hay dolor. Tratar de propiciarlos o apaciguarlos es tan absurdo como temerlos. Plegarias y conjuros ¿qué pueden valer? Ante los inmortales, sólo le queda al sabio la contemplación, la meditación de belleza tan inaccesible, y un esfuerzo de imitación, en lo que cabe. Tal esfuerzo, como ya se ha dicho con agudeza, ofrece cierta semejanza con el culto a los héroes. Esta meditación es tónica de la moral epicúrea, y permite al sabio hilar su existencia en un remedo de la existencia divina, propuesta como límite ideal.

132. Pero antes de llegar a la moral misma, importa recordar que, para el paganismo helénico, la noción práctica de la divinidad no sólo traía consigo aquellas imágenes de luz y belleza que hemos admirado en la poesía, y que ahora nos aparecen despojadas en su puro valor estético, por lo mismo que ya no creemos en los antiguos dioses, ni nos afecta su pretendida relación con nuestra historia mortal. Importa recordar que el griego vivía dominado por el

temor de los celos divinos, de la condenación divina, o de aquella fatalidad sobrenatural que arrollaba al hombre en su curso sin escuchar muchas veces sus lamentos. Los mitos de Prometeo y de Io, el castigo celoso a la extralimitación concedida a la raza humana, o la gratuita postración del inocente ante una fuerza sobrenatural, pueden ilustrarnos suficientemente sobre estos sentimientos llenos de pavor y melancolía. A estas nociones poco risueñas, aunque todavía grandiosas como puede serlo una tempestad, había sucedido en tiempo de Epicuro la simple y desnuda superstición, que hacía depender la conducta de groseros presagios y mantenía a la gente en una aprensión constante y malsana. Fuerza era libertar a los hombres, acudir en su auxilio. Lo intentan, por el camino de la lógica, Teodoro y Evemero, éste mezclando también recursos históricos más o menos falsos. Epicuro trajo al argumento un toque cordial, que devolvía todo su prestigio a la persona divina, si bien alejándola para siempre, como si quisiera guarecerla mejor contra toda contaminación de la bajeza humana. Salvación formal del dios, y desamparo de la criatura: sólo una divinidad amorosa podía resolver definitivamente el conflicto, pero su hora no había llegado.

133. No es fácil garantizar una correcta interpretación de la moral epicúrea que abrace sus múltiples aspectos y señale todas sus perspectivas abiertas. Sólo valen aproximaciones. Puede servirnos de guía su propósito fundamental, piadoso en el fondo, de reconciliar al hombre con la vida terrena. Y, dado el supuesto, hay que reconocer que, entre las muchas soluciones posibles, Epicuro escogió una de las más nobles y hermosas. Algunos veían en su doctrina un resultado de su escasa salud. Otros la han equivocado con el hedonismo más burdo. Los antiguos reconocieron que aquella conformidad con un poco de pan y agua es más sobria que la misma templanza de los cínicos, los cuales —según el decir de Diógenes— estaban autorizados para comer cuantos pasteles les dieran. A condición, añadamos, de no tener ellos el trabajo de amasarlos. Cuando Epicuro predica la paciencia y la resignación, ante la certeza de que no están en nuestro poder todos los bienes ni todos los males, parece imposible ya distinguirlo de los estoicos. Éstos dijeron: "Vivir conforme a la naturaleza", y lo mismo repitieron los epicúreos. Pero unos y otros entendían por naturaleza una cosa muy diferente. Aquéllos, la razón universal orientada por un fin supremo; éstos, el conjunto de todas las cosas que vemos y palpamos, además de las suprasensibles que de ellos inferimos correctamente; pero sin atribuirles fin alguno, sino a lo más, aquel aleccionamiento de prudencia que la mente humana saca del espectáculo, aleccionamiento que los franceses llaman saber "desposarse" con la realidad. Pues, para Epicuro, "la prudencia es aún más preciosa que la filosofía".

134. La moral tiene dos objetos, uno positivo y otro negativo. El objeto positivo es la procura del placer, estímulo evidente, común a los racionales y a las bestias, que no necesita aprenderse ni demostrarse. Siempre la consigna epicúrea: evidencia y ahorro de gasto inútil. El objeto negativo es la abstención de agitaciones malsanas, la ataraxia. Este segundo objeto es un mero recurso metódico subordinado al primer objeto. Para el primer objeto, poseemos ya el fundamento de la psico-fisiología epicúrea. Para el segundo, contamos ya con el arma de la prudencia y, además, hemos reducido el campo de combate en buena proporción, disipando el acarreo de temores sobrenaturales. La fase positiva o hedonística de la doctrina fue desde el primer instante cebo de las calumnias. Ya la había sostenido, ante el escándalo de Platón, el matemático Eudoxo, dentro de la misma Academia. Aristóteles, observador de la naturaleza humana, no se sintió desconcertado ante la teoría del placer. Espeusipo, como ya sabemos, escogió el punto de vista teórico de Platón, pero la práctica de los cirenaicos. La fase negativa o abstencionista de la doctrina atrajo el reproche de los cirenaicos: acusaba, según ellos, una muy escasa confianza en el placer mismo, y tendía a convertir la vida en letargo y muerte. Pues el cirenaico pretende que es posible cruzar el placer sin aturdirse ni mancharse. ¿Letargo y muerte? No: Epicuro no reconoce estado neutro o indiferente entre el placer y el dolor. Por eso el cristiano Lactancio dirá que el placer del epicúreo, más que un estado de salud, es la enfermedad que espera la visita del médico, puesto que no hay placer completo. La abstención de Epicuro mereció, en cambio, el aplauso de Séneca y del neoplatónico Porfirio. Entre el movimiento positivo y el negativo, Cicerón afirma que los censores ven una contradicción manifiesta y que, a lo sumo, aprueban la conducta de Epicuro sin resolverse a aprobar su doctrina. Mucho ha contribuido a las confusiones el famoso símbolo del vientre.

135. Lo entenderemos mejor comparando la escala socrática con la escala epicúrea. Ambas podrían identificarse. Pero la interpretaciónes distinta. En una y otra se asciende desde el placer más concreto e inmediato hasta el más abstracto y contemplativo. Mientras Sócrates insiste en la preeminencia de este último, Epicuro parece decir: lo primero, lo fundamental, es existir. Cuanto fomenta la existencia se traduce en placer. Luego lo primero es el placer. Dejémonos de jerarquías *a posteriori.* ¿Por qué declarar más digno lo más mediato? Lo más digno es la necesidad natural, el requisito mínimo. El placer de primera instancia es la nutrición, es decir, el vientre. Este órgano da el aviso inmediato de la privación contraria a la existencia y, en reacción placentera, del apaciguamiento por la satisfacción cumplida. Es órgano también de prudencia: acepta lo que falta, y rechaza lo demás o sufre con el exceso. Todavía muestra otras características que corresponden a la verdadera idea del placer: se satisface contan gran variedad de especies, que resulta fácil darle gusto. Con lo

cual, de paso, se prueban otras notas de los placeres: su equivalencia y su nivel estable. Todos los placeres son iguales entre sí e iguales a sí mismos. Puede sustituírselos, puede conservárselos, pero no aumentárselos. Estas notas, por supuesto, tienen una validez general y no casuística.

136. No significa esto que nos esté vedado ascender desde el vientre a otros placeres, al contrario. La base nutritiva los garantiza. Cada peldaño de la escala —gusto, tacto, vista, oído, inteligencia— presupone en principio a los peldaños anteriores, y representa un nuevo desvanecimiento de la densidad material. Pero, en los fundamentos del edificio, está la "carne", palabra que por primera vez se atreve a alternar en el lenguaje de la filosofía. Los cirenaicos —furiosos contra el hijo desnaturalizado— hacen alarde de liberalidad y preguntan: ¿No hay, pues, placeres del espíritu? —Sí, contesta Epicuro, pero fundados en el cuerpo. Ellos aparecen como promesas o recuerdos de los placeres corporales. Y así se va creando la función derivada, la facultad de transporte hacia los placeres suprasensibles. La amistad misma, aunque llegue a transfigurarse en la verdadera aptitud divina que nos haya sido concedida, parte de un suelo tan humilde como es la salvaguarda contra posibles sufrimientos: camina, pues, del egoísmo al altruismo. Plutarco, adelantándose a Dante, negará que el recuerdo de la felicidad puede aliviarnos cuando estamos en la desgracia. Es éste un extremo de educación imaginativa, de verdadera disciplina epicúrea. No cabe duda que si, por ejercicio aprendemos a movilizar las memorias dichosas como lo hace el viejo, exigiremos mucho menos a la fugaz dicha presente, que escapa de las manos de Fausto como un pájaro asustadizo.

137. Aquella razón imaginativa que el estoico procuraba como un alivio a los males del instante, también la encontramos, pues, en el epicúreo. Pero entonces se trataba de una contemplación extratemporal del orden eterno, mientras que ahora se ha introducido, con la imaginación, el tiempo. Novedad profunda y trascendente. Aquí está el verdadero cisma entre los cirenaicos, fascinados por la "inmediatez" de los placeres, y los epicúreos que, al tender los placeres sobre la serie temporal, les reconocen un sentido teleológico inesperado, y ensartan las cuentas de los bienes en el hilo de una finalidad. La voluptuosidad se ha subordinado al fin de la felicidad, y el hedonismo ha abierto la senda al utilitarismo de las filosofías modernas.

138. Nos hemos esforzado por presentar los rasgos esenciales del epicureismo haciéndolos menos escurridizos de lo que generalmente apa recen, sin por eso aprisionarlos en una sistematización contraria al temperamento de la doctrina. Veamos ahora algunas de sus manifestaciones secundarias, aunque dignas de nota y que ayudan a comprender el conjunto.

Atacado por todos los flancos —por cirenaicos, neoacadémicos, escépticos, estoicos—, el epicureismo se defiende en la obra de Polistrato, sucesor de Hemarco, mediados del siglo III. En su libro *Del desprecio no razonado,* Polístrato trata de resguardar al joven contra las seducciones del escepticismo. Las nacientes generaciones se sentían orilladas al escepticismo, por el espectáculo de tantas escuelas contradictorias, que acababan por destruirse mutuamente. Orientado por el fin polémico, Polístrato resume algunas conclusiones del epicureismo. Pone de relieve las incompatibilidades con los escépticos: éstos se fundan en abstracciones e incurren en enredos dialécticos; mientras los epicúreos, con firme paso, van pisando sobre las evidencias y casi no necesitan razonar. También hace resaltar Polístrato las incompatibilidades con los estoicos: los epicúreos niegan la providencia divina, el alma del mundo, el destino universal, el mundo único, la necesaria simpatía entre sus partes, la adivinación por augurios y toda la trama dialéctica que sostiene este armazón estoico.

139. El siglo presencia, con el establecimiento de la conquista romana, un renacimiento filosófico. Hay un remolino de conciliaciones. Ya hemos dicho que los epicúreos no se dejaban arrastrar. Así se advierte, por los años de 80, en Apolodoro; y diez años más tarde, en Fedro, a quien Cicerón escuchó en Atenas. Sin duda el más brillante de todos es Filodemo de Gádara, amigo del orador romano. Entre otros tratados, Filodemo escribió uno sobre *Los signos.* Es un diálogo imaginario entre Zenón Epicúreo, Dionisio Estoico, Bromio y Demetrio Lacón. Filodemo vuelve al ataque contra la teoría estoica de los presagios, el punto más débil del Pórtico. No hay más signos que los indicios legítimos de inferencia, inferencia que frecuentemente opera en función (del movimiento, al vacío; de la inmutabilidad de las especies naturales, a las clases atómicas, etcétera). Filodemo denuncia, además, algunas herejías contra la doctrina del Maestro; y finalmente propone su célebre *tetraphármakon* o cuádruple remedio contra todos los males: 1º no haya temor a la divinidad; *2º* no haya temor a la muerte; 3º sépase que el bien es de adquisición fácil; y *4º* sépase que el mal es fácil de soportar. Ya nos hemos referido antes a sus fragmentos de caracterología, en que sigue a Teofrasto y pinta la noble figura del "sabio universal". Pero conviene añadir ahora, porque parece entrañar cierta contradicción de la serenidad epicúrea, que Filodemo —por llevar la contra a los estoicos— distingue la inaceptable cólera vana de aquella noble indignación natural ante la injusticia que, como Aristóteles, declara compatible con la sabiduría. —De otros aspectos de su obra nos ocuparemos en un instante.

140. El poeta Lucrecio es considerado como el más genuino expositor del epicureismo latino. Aunque, en efecto, dio a la doctrina su más noble expresión literaria y la que más prende en la imaginación de los hombres, hay que

consultarlo con reservas. Su explicación de los meteoros descubre reminiscencias de Empédocles, Teofrasto, Posidonio; usa alegorías al gusto estoico; revela un pesimismo muy suyo (Lib. IV). Su historia de la humanidad, en que la civilización es una decadencia, y una decadencia irremediable, nada tiene de epicureismo (Lib. V). Hay en él resabios del temor a la muerte, aun en aquella brillante frase con que nos convida a admirar "la inmortalidad de la muerte". Su prosopopeya de la naturaleza, que respira el desánimo ante la monotonía del suceder —tesis pesimista de las viejas "diatribas"—, tampoco es ortodoxa.

141. ¿Qué dejan los epicúreos a la interpretación literaria? Es irritante reconocerlo: mucho menos de lo que esperábamos, mucho menos de lo que nos debían por consecuencia de su misma doctrina. Del Maestro conservamos tres cartas que lo acreditan como precursor de las Epístolas Apostólicas y en que ha compendiado su filosofía: una, sobre la naturaleza, dirigida a un cierto Heródoto; otra, sobre los meteoros, a Fitocles; y otra, sobre la moral, a Meneceo. Conservamos, además, unos ciento veinte pensamientos que, a veces, parecen piedras preciosas. Pero en este material casi nada es utilizable para la historia de la crítica. A pesar de su ética hedonista; a pesar de su profundo interés por la persona privada; a pesar de su inmenso y constante deseo de ayudar al hombre con alivios morales; a pesar de que su principal progreso sobre los cirenaicos consiste en preferir el goce duradero a los placeres fulminantes; a pesar de que propone remedios de la imaginación para sustituir la confianza religiosa, parece dejar en completa sombra la poesía. El caso —dice Saintsbury— es enigmático. Que el epicureismo en sí no se opone a la poesía, ya lo muestra suficientemente Lucrecio. Pero ello es que Epicuro se limita a burlarse de la Teogonia de Hesíodo y, a título pasajero, dice algo sobre música. Y sin embargo, era un poeta de la vida. Nada cuesta imaginarlo con la lira sobre las rodillas. El haber convertido a su jardinero en filósofo vale por un poema en acción. Las ondas cordiales que derramaba entre sus discípulos lo emparientan con la familia de Orfeo. Pero ya su predilecto, Metrodoro, ataca abiertamente a Homero y tuerce el cuello a la poesía.

142. Aunque escasa todavía, es mucho más apreciable la contribución a la crítica de Filodemo de Gádara. Si es éste el autor de los deliciosos epigramas que andan bajo su nombre en la Antología, merece nuestra cabal adhesión como poeta. Cicerón decía que, por sí solo, Filodemo redime a los epicúreos del general abandono para las letras que la Antigüedad les echó en cara. Horacio, que muda en oro lo que toca, cita a Filodemo un par de veces. Que haya escrito siluetas teofrastianas es perfectamente compatible con aquella su poesía leve y precisa, hecha de un solo rasgo. También es comprensible, y mucho más en un epicúreo, por añadidura poeta de la sonrisa, cierto toque de evemerismo en su

interpretación de los mitos. Tal es la herencia de Pródico, que vimos manifestarse asimismo en el estoico Perseo. Tampoco nos extraña su ironía para las supersticiones antropomórficas, donde ya se anuncia la travesura de Luciano. Sus verdaderos dioses son las cosas útiles y buenas, como el agua y la luz, o los bienhechores humanos que dictan sabias leyes y concilian la virtud con la vida. En cuanto a los dioses imaginados por el vulgo ¿qué diremos de ellos? ¿Se alimentan? ¿Duermen? ¿Hablan? Sí, seguramente hablan en griego.

143. Pero ya resultan más enojosos, menos propios del poeta que imaginamos, aquellos fragmentos en que Filodemo discute si la retórica es o no es un arte. La cuestión, ociosa a nuestros ojos, estaba muy a la moda en aquellos tiempos, según puede verse por Quintiliano. Para Aristóteles, la retórica era el instrumento político por excelencia. Cuando la retórica pierde utilidad pública con la muerte de las libertades democráticas, se olvida su verdadera esencia y se le achacan culpas que sólo son culpas de las circunstancias históricas. La retórica, dice Filodemo apoyándose en Epicuro, no puede ser arte puesto que no sirve a la política. Pero algunos epicúreos de Rodas, donde ya sabemos que quedaban rastros de los antiguos usos civiles, y que todavía escuchaban a sus oradores proponer y discutir las leyes, en torneos deliberativos que el propio Cicerón quiso conocer y estudiar personalmente, no aceptan el rechazo de Filodemo. Para ellos la política es arte, y como el argumento de autoridad tenía mucho peso en la secta, y como en el disperso tesoro del Maestro hay aforismos para todos los gustos, no les faltan textos que aducir en abono de la autenticidad artística y la utilidad de la retórica.

144. Tampoco es posible ver con agrado la actitud de Filodemo res pecto a la música. Esta vez se trata de rebatir a Diógenes Babilonio, que en este punto representa la doctrina tradicionalista de los estoicos. Y en este punto los epicúreos son, en mala hora, revolucionarios. Filodemo niega a la música toda función ética y civilizadora, todo valor expresivo, todo influjo en el ánimo. Según Filodemo, solamente la palabra racional ejerce acción sobre nuestra voluntad y nuestros sentimientos. El canto, dice, nada añade a las palabras de la poesía. La idea que de la música se tiene procede de la rutina y de la fábula. La gente cree, porque así se lo cuentan, que Esparta fue salvada por la música de Tirteo, de Terpandro y de Táletas, sin reparar enque la obra no se debió a las melodías sino a las razones. Y si esto es verdad para las relaciones humanas ¿cómo aceptar, que mediante recursos impotentes para el hombre, sea posible modificar la natura leza de los dioses y trastornar las leyes del universo? El éxtasis dionisíaco es un mero pretexto para las imaginaciones excitadas. En el amor, la música no pasa de ser un acompañamiento secundario y del que se puede prescindir. El arte musical, como el culinario, carece por sí de fuerza estética. Es

un mero objeto de lujo. Y su única y verdadera utilidad consiste en que ameniza un poco el trabajo.

Menos mal que aquí, a guisa de ejemplos, recoge Filodemo algunas canciones populares, de artesanos, viñadores y marineros, que gracias a esto se han salvado. En Filodemo parece inspirarse, más tarde, Sexto Empírico, el escéptico. Véase su mesurada polémica sobre la música en su obra *Contra los matemáticos.* La función psicológica, viene a decir, no está en la música, sino en el hábito que tenemos de prestarle ciertas virtudes. Lo más que la música hace por sí misma es distraer. Y aquí la absurda declaración de que las flautas y trompetas no excitan a la batalla, sino que "distraen" al soldado mientras pelea. ¡Y Quintiliano llegó a afirmar que la superioridad de las armas romanas era función de sus vehementes clarines! Sexto Empírico recuerda que, para Epicuro, la música predispone a la pereza, a la embriaguez, al libertinaje y hasta es causa de derroche, por el dinero que en ella se gasta inútilmente. De suerte que, según esto, le concedió un efecto moral, aunque pernicioso. Creemos que algo semejante hay en Spinoza.

145. Una observación de Filodemo sobre la *Poética* de Aristóteles viene a recordarnos otra vez que, después de todo, aquel epicúreo era poeta, y muy penetrado ya de los hábitos literarios del siglo I. Filodemo no acepta la superioridad esencial de la tragedia sobre la epopeya. Dijo Aristóteles que la poesía de la acción, la episódica, trata de hombres, ora sean nobles o comunes, ora se los retrate en su talla normal, ora se los rebaje caricaturescamente o se los exalte hasta proporciones gigantescas según el instante del poeta. Pero, objeta Filodemo, esto no sólo dejaría fuera de la cuenta a los inmortales o sobrehumanos y a los criminales o infrahumanos, que no deben ser excluidos de la función estética, sino que también deja fuera a las cosas inanimadas. Ahora bien, la epopeya ya le parece más propia que la tragedia para presentar a los dioses o a los malvados, mediante etopeyas que la figuración teatral no podría igualar ni superar; y singularmente la epopeya puede hacer hablar y obrar a las bestias —como los caballos o los ríos en Homero—, lo que sería ridículo en la tragedia; o puede dar carácter estético a una montaña o a un paisaje, y a un amanecer, a un bosque, a una roca, en términos descriptivos que la decoración no soñaba entonces y que no serían expeditos en el diálogo trágico.

146. Si consideramos ahora, en conjunto, el panorama epicúreo, no podremos defendernos de una impresión conmovedora. Esta filosofía decadente que, en medio del general tumulto, busca un seguro para la serenidad y la meditación, quiso fabricarse con la inteligencia algo como un recinto neumático, donde no llegaran, las ráfagas perturbadoras. Pero el corazón se sublevó. Pretende el epicureismo encerrarse en lo sensible y amurallarse en el egoísmo burgués. Y de

pronto, abre de par en par sus ventanas a los arrebatos más desinteresados y más puramente espirituales: libertad, amistad y resignación. Quiere concentrarse en los placeres, y es conducido a una involuntaria teleología donde los placeres mismos pueden quedar sacrificados. Aparta los ojos del cielo, y los dioses bajan al Jardín a departir con los sabios. El pretendido negador de la religión reconoce en la piedad divina el más alto de los sentimientos. No aminoréis convuestras supersticiones miserables, no importunéis con vuestras estúpidas plegarias —exclama Epicuro— la majestad bienaventurada de los dioses. El filósofo enfermo, clavado por siempre en su sitial, envez de ser la figura de la exasperación, es el héroe de la dulzura: "héroe disfrazado de mujer", dice Séneca. Tiende la mirada sobre el vasto horizonte humano. Su mirada, a pesar de todo parece melancólica, porque el horizonte es de agonía. No es ésta la mirada de la ataraxia, de la estatua. Hay ternura en ella. "Los corros de la amistad —ha dicho— tejen sus danzas por el ancho mundo, llamándonos y convidándonos a todos."

11. El helenismo judío

147. Con la sola y única excepción del judaismo, el mundo greco rromano sólo recibirá del Oriente contribuciones secundarias. A veces, le llegan muy adulteradas, como pudo serlo la egipcia, cuya desvaída tradición se recluye en estrechos círculos sacerdotales, se esconde bajo una lengua poco accesible y sólo proyecta hacia los mediterráneos aquellas corrientes espurias que fueron los cultos de Isis y Serapis. El judaismo, en cambio, saldrá un día a presentar batalla al helenismo. No podía preverse desde el primer instante. Hasta era de sospechar que la batalla se entablaría más bien entre el pueblo de Moisés y el pueblo de los Faraones, dos orgullos seculares que tenían cuentas atrasadas y cierto rencor inextinto desde los días de la Expulsión. Pero cuando la conciencia de Israel ha madurado lo bastante para influir fuera de sus fronteras, ya no existe el antiguo Egipto, sino una monarquía helénica que se ha encargado de derrotar al rival histórico y se ha establecido en un territorio. Cuando el judaismo sale de su reducto, los puentes mismos de que se vale son los puentes construidos por el imperio helenístico, y en el otro extremo sólo encuentra ya, cerrándole el paso, la mente helénica. La conciencia de esta nueva rivalidad no aparece como una revelación súbita: se va esclareciendo confusamente. Desde luego, contribuye a despertarla la impaciencia helenizante de los Seléucidas. Ya hemos observado que Antíoco IV (Epífanes) iba un poco de prisa y era un poco teatral: aquellos bautismos gentiles para los templos de Jerusalén y Garicim, aquellas violentas imposiciones de las fiestas atléticas provocan la reacción nacional. En las visiones de Daniel, el imperio macedonio avanza sobre el mundo como una bestia de diez cuernos. El cuerno que profana el

santuario no es otro que el rey Antíoco Epífanes, contra el cual se levanta Judas Macabeo y sus hermanos. ¿Quién piensa ya en el rival egipcio? Un nuevo enemigo de talla está a la vista. Pero, en tanto que estas cosas suceden, fuera de Palestina se ha creado un Israel flotante, el pueblo judío de la Diáspora que, por decirlo así, ensordece el choque, aplaza el duelo.

148. El pueblo de Israel, poco numeroso antes de los cautiverios de Asiría y Babilonia, aun sumando los dos reinos de Efraín y Judá, se multiplica de modo inexplicable en medio de las vicisitudes que más podían haberlo agotado. Se acrece con la agregación de prosélitos, atraídos por la simpatía de su fe o empujados a ella por la desespe ración de las conquistas. Resiste bajo los Seléucidas, y todavía des pués, durante las monarquías macabeas o asmoneas, se aumenta conla incorporación de edomitas y galileos. Acaban por desbandarlo las irrupciones romanas, las luchas entre los capitanes conquistadores, las disputas entre sus mismos pretendientes. Y emprende entonces, a través de todos los pueblos, su inacabable marcha histórica.

149. La Diáspora o dispersión comienza, rumbo al Occidente y sobre todo rumbo a Italia, desde la aparición de las legiones romanas en Asia Menor, Siria y Egipto, por los días de Sila. Ya en tiempos del imperio, la proporción de judíos en los pueblos mediterráneos es de setenta al millar, contra treinta y siete al millar en los Estados Unidos antes de la segunda Guerra Mundial. Hacia el término de la era pagana, Estrabón escribe: "Este pueblo se ha introducido ya en todas las ciudades, y no es fácil encontrar un sitio de la tierra donde no se lo haya admitido y en que no se sienta su presencia." El testimonio es enteramente objetivo, pues Estrabón considera con ecuanimidad a los judíos, cuando ya otros han comenzado a achacarles infamias y extravagancias. Los judíos se dispersaron en grandes masas hacia Babilonia y las provincias vecinas de los partos, y más aún por el Asia Menor, Egipto y Cirene.

150. Así se ha llegado, pues, a crear un pueblo doble: el de los judíos que se quedaron en Palestina, conservadores de la tradición, pero que la han modificado ya un poco por efecto de las pasiones patrióticas y la guerra de independencia, cuya repercusión en la mente será el desarrollo de las esperanzas mesiánicas y la doctrina de la resurrección; y el de los judíos de la Diáspora que en general, son helenizados —aunque conservando un profundo judaismo— y que sólo se sumergirán en el rabinismo nacional cuando se derrumbe la Antigüedad grecorromana y cuando surja el Cristianismo. Si la comunidad del dolor, si el verse ahogados en la misma ola de hostilidad no los hubiera unido, acaso uno y otro grupo hubieran evolucionado por camino muy diferente. Entre uno y otro van creando, sobre el acervo de la tradición y la

nueva literatura, el fondo común donde luego habrá de imponerse el molde de la *Biblia* canónica.

151. En el diálogo entablado entre el judaismo y el helenismo, que un día degenerará en disputa, hay, pues, una circulación contradictoria. Fuera del antihelenismo provocado por los Seléucidas, es innegable la influencia de las filosofías postaristotélicas en el *Eclesiastés.* Esta recopilación de discursos, reflexiones y aforismos —a la manera suelta de las *Memorabilia* de Jenofonte— se sitúa hoy hacia el año 200. Su Dios indiferente para las criaturas, su escepticismo respecto a la supervivencia del alma, su resignación para la vanidad de la existencia, su consejo de conformidad más o menos moderada con los atractivos del mundo, despiden un inconfundible olor de epicureismo. Aun se ha tratado de explicar el materialismo del *Eclesiastés,* sus atisbos higiénicos, su idea de que el buen sueño resulta de la actividad regular, su vaga noción del bienestar orgánico, con el posible ejercicio de la medicina, entendida conforme a las enseñanzas de Hipócrates. Algunas autoridades pretenden negar todo parentesco entre esta obra y las doctrinas helénicas, simplemente porque no aparecen en ella las fórmulas canónicas de ninguna secta determinada. Pero la filosofía del *Eclesiastés* no es cosa de sistema y de aula, sino una visión difusa del mundo. Y esta visión no podría ser más antijudaica, ni parece fácil que, por mera casualidad, coincida a tal punto con algunas conclusiones de escépticos, cínicos y epicúreos. La obra, escrita con fluidez, se difundía sin obstáculo. Bien pudo considerársela peligrosa e impía. Tal vez se escribió como una respuesta contra ella la *Sabiduría de Salomón* de que luego nos ocuparemos. En todo caso, representa una disonancia en el concierto religioso de los libros judíos, hacia el término de la elaboración secular del Antiguo Testamento, como la que representa, en el otro extremo, el Cantar de los Cantares. Allá es estridencia juvenil lo que acá es vejez y cansancio. La influencia helénica, aun en los judíos más helenizados, nunca llegó a quebrantar, como para el autor del Eclesiastés, los estratos religiosos del alma, que en los demás casos se conservaron siempre firmes. Esta firmeza, sin embargo, era compatible con la conciliación entre las dos mentalidades, pues no todo había sido en Grecia filosofía decadente. Y la Diáspora, en general, se inclinó a buscar la conciliación con las fases más fecundas y operantes de la filosofía helénica. ¿Cómo se produjo, pues, el antisemitismo, a pesar de esta actitud de la Diáspora, que abría camino a la amistad?

152. Tampoco puede decirse que los griegos hayan tenido, inicialmente, ninguna predisposición contra los judíos. Cuando los griegos descubrieron, de lejos, aquel pequeño reino instalado en las mesetas de Palestina, su misma singularidad los atrajo. Pueblo extraño y deseoso de serlo, los maestros griegos, según su noble entendimiento del mundo, creyeron ver en él una comunidad de

filósofos. Clearco y Teofrasto, con aquella afición helénica a imaginar sociedades ideales, se representan a Palestina como una utopía. El excelente Teofrasto, no pudiendo comparar un templo griego con un templo judío —aunque hoy nos resulte tan cómodo confundirlos en la misma palabra "templo"—, se figura que éste es algo como un Liceo teológico. "Pasan el tiempo —dice de los judíos— conversando sobre cuestiones divinas y contemplando, de noche, las estrellas". Hecateo, aunque confiesa la extrañeza de aquella gente, se siente impresionado por su disciplina casi espartana, admira a su legislador Moisés —Solón o Licurgo de los hebreos— y le cautiva aquella distribución de Doce Tribus, correspondencia de los doce meses del año.

153. Hasta cierto instante, la misma indiferencia de los judíos para la política de los países que habitaban, mientras no se los tocara en su religión; su cohesión como grupo humano y aun sus buenas prendas militares, los habían hecho útiles a los nuevos reinos helénicos. Entre la masa informe de bárbaros, obraban como aglutinantes. Mientras el hombre de la calle los mirara con simpatía, los monarcas no tenían para qué alejárselos. Tampoco los perseguía la fama de usureros, que sólo ha de señalarlos en tiempos medievales, cuando Europa dio en cerrarles todos los demás caminos del trabajo. Josefo —desde Palestina— podrá decir: "No somos pueblo comercial, no tenemos puertos, el tráfico no nos interesa." Se les eximía de buena gana de prestar honores divinos a los poderosos de la tierra, porque, como dice un historiador, no sabían orar ante los reyes, sino orar por ellos. Poco a poco mudan las cosas. El movimiento es complejo, y lleva en el seno los fermentos de armonía y discordia.

154. Desde los comienzos de la Edad Alejandrina, en efecto, la exclusividad religiosa de los judíos despierta ya una vaga inquietud. No es lo mismo admirar a la comunidad de filósofos en su retiro asiático que codearse con ella. Ahora los judíos, presentes en todas partes, dan pruebas de su intransigencia para las más preciadas costumbres griegas —fiestas, teatros y gimnasios—, a la vez que de sus pretensiones a la superioridad y su manifiesto desdén por los cultos de las ciudades que los hospedan. La riqueza plástica de la vida y la religión helénicas —y adviértase que en Alejandría los usos paganos fueron singularmente fastuosos— no parecen deslumhrar al judío, y esto irritaba cada vez más a aquel pueblo de artistas. "El amor al arte —dice Renán— también cuenta un poco en las religiones, pero quienes no lo poseen están mal situados para entenderlo." La gente griega comenzaba a sentirse incómoda: —¿Quiénes son —se decía— estos cosmopolitas prácticos y nacionalistas doctrinarios que conviven con los demás sin querer mezclarse con ellos? ¿Que reclaman un doble privilegio, de ciudadanía y extranjería? ¿Que pretenden avecindarse sin abdicar de sus estatutos personales? ¿Que se muestran insumisos y hasta ofendidos ante nuestras

prescripciones sagradas, a poco que contraríen sus hábitos?—Una nueva fuerza espiritual ha aparecido en el mundo.

155. En el mismo suelo de Alejandría, a comienzos del siglo III y desde los primeros Tolomeos, el antisemitismo egipcio, de rancio abolengo, hace una salida en la obra histórica del sacerdote Manetón: los judíos, según él, fueron expulsados de Egipto porque eranunos leprosos indeseables. Al siguiente siglo, ya la hostilidad comienza a reclutar en sus filas a algunos escritores griegos. Son los días enque Antíoco Epífanes trata de suprimir la religión nacional de Palestina, comunicando así a aquel pueblo una condición más para la lucha: la virtud del martirio. El griego Mnaseas da pábulo a la calumniosa leyenda de que los judíos adoran en su templo una cabeza de asno. En el siglo I, Posidonio y Apolonio Molón son antisemitas. No lo es el historiador alejandrino Timágenes, no lo es Estrabón el geógrafo. Roma, por la obra del triste Apión, da pronto señales de malevolencia contra los judíos. La malevolencia no se queda en palabras. La inquina ha cundido. En el funesto año 38 de nuestra era, acontece en Alejandría el primer *progrom,* que aflige la ancianidad de Filón y perturba sus afanes contemplativos. Y luego sobrevienen motines, combates, la destrucción de Jerusalén, el mar de sangre, el rencor organizado que es una afrenta de la historia.

156. Entre tanto, volvamos a los judíos establecidos en Alejandría, que van a determinar un nuevo sesgo en la evolución de las ideas filosóficas.—Ya hemos visto cómo Alejandría atrajo desde el primer momento a los filólogos que empezaron la traducción al griego de la Ley de Moisés. No se trataba de un mero lujo erudito. En torno a Alejandría había acudido numerosa población de judíos que llegara a contar un millón de almas y tenía su barrio aparte. Habían aprendido el griego y olvidaban la lengua hebraica. Para ellos, en primer lugar, se traducía la Ley. Entre los judíos de Egipto corrió la fábula de que los setenta traductores habían sido directamente inspirados por su primer profeta, pues a cada uno se había encerrado en una celda aparte, y luego las setenta versiones habían resultado idénticas. Para estos judíos de Egipto, en los siglos siguientes, se completó la traducción del Antiguo Testamento que vino a formar la *Septuaginta.* En Alejandría, esta rama, arrancada del árbol de Palestina, florece conforme a las condiciones del nuevo suelo. Estos hombres, alejados de la fiebre política que consumía a su patria de origen, meditan más a sus anchas, y la tranquilidad de que disfrutan durante algún tiempo modifica el sesgo de su mente. Parecen ignorar el mesianismo y el resurreccionismo, que se han apoderado de Israel a partir de la reacción de los Macabeos contra los Seléucidas. La filosofía helénica, que tienen a su alcance, los enseña a concebir el alma como separable del cuerpo, y para ganar la futura inmortalidad no necesitan ya el tránsito de la

resurrección de la carne. Ni el Fin del Mundo ni el Juicio Final los inquietan como a sus hermanos de Palestina. Sus cielos son unos Campos Elíseos, pero placenteros e iluminados por la bondad del Señor. Por supuesto, el pensamiento religioso no amengua entre ellos. El judío recibe una cultura, pero, a su vez, responde con otra. Esta cultura de la Diáspora hace accesibles al mundo helénico las tradiciones mosaicas, las explica y comenta en griego y busca la posible alianza entre el espíritu de los dos grandes pueblos. Esta alianza no camina sin perplejidades, sin graves conflictos de conciencia. La Ley manda no vivir la vida de los gentiles. La imaginación está llena de delirantes gritos proféticos. ¡Y he aquí, en estas páginas de Platón tan llenas de sencillez y mesura, o en la persona y las palabras de aquel maestro estoico que disertaba la otra tarde, los mismos ideales de templanza y justicia que recomiendan los textos sagrados de Israel! Seguramente que el pensamiento helénico no pudo inspirarles aquel horror que les inspiraban las estúpidas idolatrías de Canaán o de Egipto. Ellos distinguían muy bien entre las supersticiones helénicas —éstas sí, abominables— y las filosofías helénicas, que distaban mucho de sancionar aquellas supersticiones.

157. Pero la lucha en la conciencia debe de haber sido muy amarga. Bajo los suaves discursos de Filón Hebreo, se adivinan las dudas de la sociedad a que pertenece, tal vez las discusiones entre padres e hijos, el terrible esfuerzo por conciliar, hasta con el disparate de las metáforas más inconsistentes, el respeto por los libros amados y las fascinaciones de la razón griega.—Rechacemos —se decían aquellos atormentados—, rechacemos las prácticas crueles, los niños expósitos, las perversiones del instinto, los espectáculos dañinos (aunque Filón no temió asomarse alguna vez a los teatros, para ver qué cosa eran aquellos dramas tan mentados). Procuremos a nuestra vez explicar a los demás ciertas prácticas nuestras, que sin duda parecen crueles a sus ojos, y que deben interpretarse como meros símbolos morales. Hay un terreno común, y es fundamental, en que todos participamos. Ni las supersticiones ajenas ni las propias. Si respetamos ciertos usos añejos, es por solidaridad y deferencia a las tradiciones. Las verdades espirituales pueden reconciliarnos. En estas esferas del liberalismo judeo-helénico se documentaba Estrabón sobre la mentalidad del pueblo israelita. Al lado de esta actitud, que culminará en Filón, hay otra actitud de proselitismo, que no desea tanto armonizar como conquistar. Aquí el judaismo se lanza ya al ataque. Desde el siglo II a. C. se siente subir una marejada del pensa miento religioso entre los judíos de la Diáspora. La efervescencia es tal que no se repara en la legitimidad de los medios, lo que ha perjudicado no poco al crédito de una causa que no necesitaba las argucias de los letrados. Los letrados no cuentan mucho en las grandes transformaciones históricas. El nuevo espíritu se incubará después entre unos desheredados que no sabían nada, se abrigaban en catacumbas, comían apenas y se dejaban devorar por los leones

del circo. Pero el proselitismo literario cree indispensable aprontar recursos de guerra. Los judíos helenizados no sólo quieren dar normas que impresionen a los vacilantes y sostengan su fe, sino convertir a los gentiles con la autoridad de los textos que invocan. Aparece la plaga de los apócrifos. Hay un Seudo-Orfeo, un Seudo-Focílides, un Seudo-Hecateo, una proliferación de versos sibilinos, todo ello redactado en lengua griega y encaminado a demostrar, más que la ecuación entre la mente hebrea y la helénica, la prioridad y aun la superioridad de aquélla sobre ésta.

159. Un peripatético, el judío alejandrino Aristóbulo (año 176), escribe una *Explicación de la Ley de Moisés,* para probar que en aquel código sagrado se encuentra cuanto existe en el mundo y en el pensamiento. Platón es a sus ojos como un Moisés que escribe en griego. Este modo de ver, que luego adoptará Filón, acaso fue sugerido por Alejandro Polyhistor a Clemente de Alejandría (siglos III j. c), determinando en él la creencia de que el pensamiento hebreo precede y prepara a la filosofía helénica. Por los mismos días, otro judío alejandrino, Filómetor, también peripatético al parecer, y cuyos fragmentos quedan en Eusebio y en Clemente, comentaba el Pentateuco con un espíritu más moderado. Deseaba hacerlo deglutible a los filósofos helénicos, purgándolo de todo resabio antropomórfico.

160. La tradición de la cultura judía, entendida como un monumento de la literatura nacional y sin entrar en interpretaciones canónicas o eclesiásticas que no nos competen, se conserva, hasta antes de la Edad Alejandrina, en la llamada Biblia Judía. Después, del siglo III en adelante, aparecen otras aportaciones. Seguramente que se ha perdido buena parte del antiguo tesoro, por las catástrofes de Israel en el siglo VIII y las de Judá en el siglo VI. Tampoco es creíble que las narraciones sobre Judá bajo los reyes persas se limiten a las reliquias hoy conocidas de Esdras, ni que haya faltado la poesía secular, cuyos aspectos líricos podemos imaginar por el modelo de los cánticos de Salomón. Los textos más modernos incorporados en el antiguo canon, posteriores a Sirac, se recogen en el siglo II: Daniel, Salmos Macabeos, algunas visiones de Enoch. Aparte del sentido religioso, poseenestos documentos un valor histórico, institucional, civil, ritual, moral, ceremonial y hasta de apólogo didáctico, de arte lírico y dramático. El Cántico de Débora es una oda triunfal incomparable; Job es poesía sublime; algunos salmos son maravillas de la lírica religiosa. La elevación de algunos oráculos proféticos, la precisión de algunos textos legales, la perfección narrativa de algunas leyendas es reconocida por todos. Los restos de las literaturas egipcia, babilónica y asiria hacen resaltar más el valor de la literatura judía, única que podía enfrentarse con la helénica.

161. Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento corre una abundante literatura, la Apócrifa y la Seudepígrafa: colecciones de atribución dudosa, redacciones de varias manos, textos de épocas distintas, que van de fines del siglo m a. C. al J. C. Algunas de estas obras fueron escritas directamente en griego, otras en varias lenguas y varios dialectos hebreos, pero prontamente traducidas al griego para uso de la Diáspora. Las hay históricas, de objeto patriótico siempre; legendarias, en que desempeñan importante función las "ágadas" o cuentos edificantes; las hay didácticas, de orden religioso y moral; las hay apocalípticas, género a que corresponden todas las seudepígrafas, como la *Sabiduría de Salomón* y el *Cuarto Esdras.* La contribución de estas obras a la filosofía —sean o no canónicas— es lo único que de momento interesa.

162. Entre las apócrifas, pertenecen a la literatura judeo-helenística las *Adiciones de Daniel,* las *Adiciones de Ester* y el *Segundo Libro de los Macabeos,* pero no tienen relación directa con la filosofía. Entre las judeo-palestinas, el *Jesús de Sirac* propone la moderación, la culta prudencia, el perdón al prójimo para merecer el perdón divino, y es uno de los teóricos del Reino de Dios; el judaismo del *Tobías* no se enturbia, a pesar de sus mezclas de folklore y de magia; la *Epístola de Jeremías* condena las prácticas idolátricas; la *Plegaria de Manases* revela la confianza en la caridad divina y en el perdón de los pecados. El *Cuarto Libro de los Macabeos* —obra del primer siglo cristiano— es una homilía destinada a los fieles. Fundada en el ejemplo histórico de las guerras de independencia, describe las excelencias de la "razón piadosa". Es una "diatriba" al modo griego. Muestra, recordando de modo singular la postura de Posidonio, una alianza de estoicismo y de platonismo: la teoría de las cuatro virtudes cardinales se atempera con la "metropatía", de suerte que se aconseja morigerar las pasiones en vez de extirparlas de raíz, y la inmortalidad del alma deja inútil la resurrección de la carne.

163. Las obras seudepigráficas, como consagradas a la revelación, giran en torno al código de la conciencia judía. Corresponden a la judeo-helenística la *Carta de Aristeas,* los *Secretos de Enoch* y los *Oráculos Sibilinos.* Pero, por su relación con la filosofía, debemos mencionar algunas obras judeo-palestinas. El *Libro de Noé* enumera los pecados que vino a lavar el Diluvio y las leyes que Noé dio a sus hijos. El *Libro Etiópico de Enoch* es un esfuerzo para contrarrestar los malos presentes con algunas profecías. Éstas se atribuyen a los antiguos, a fin de no violar la ley que prohibe nuevas revelaciones. Se advierte también un intento para sistematizar la física de la Biblia. Se recomienda la medida del tiempo según el curso del sol y las estrellas, no expuesto a las variabilidades de la luna. Se propone asimismo toda una filosofía de la religión en dos visiones: el Diluvio o Primer Juicio del mundo, efecto del pecado angélico, y el Juicio Final, efecto de los pecados

humanos. Después vendrá la congregación de todos los hombres, purificados y convertidos, en la Nueva Jerusalén, reino terrestre e imperecedero gobernado por el Mesías. La *Carta de Aristeas* dirigida a su hermano, es un panegírico de la sabiduría hebrea puesto en boca de un gentil. Aristeas fue un oficial de la corte de Tolomeo Filadelfo, siglo III. Pero el cuerpo principal de la *Carta* parece datar del siglo II. Los *Testamentos de los XII Patriarcas* es obra cuyas enseñanzas éticas influirán en el Nuevo Testamento y aun en el texto actual del Sermón de la Montaña. La figura del Mesías comienza a dibujarse y a aproximarse. Bajo el entusiasmo del triunfo contra los sirios, llega a confundirse a Juan Hircano con el Mesías. En el *Libro de los Jubileos,* alcanza su apogeo la Ley Mosaica, temporal en su revelación, pero depositada desde el primer día del mundo en manos de los ángeles y destinada a ser eterna. Se la esgrime como arma contra la creciente helenización de los judíos. En el *Primer Libro de Enoch,* las visiones mesiánicas siguen tomando cuerpo, y ofrece una mescolanza entre el Hijo del Hombre y el Elegido. El Mesías se acerca más aún, considerado ya como un hijo de Judá, en los *Salmos de Salomón.* Las *Adiciones a los XII Patriarcas* acusan al pueblo de apostasía, por tolerar desmanes de los Macabeos, lo amenazan con un nuevo castigo de cautiverio y le ofrecen, al cabo, la esperanza mesiánica. Los *Fragmentos de los Zodokistas* exponen la historia y los sueños de "los penitentes de Israel", secta disidente de saduceos y fariseos, que se establece en Damasco bajo la conducción de su "Estrella" o Legislador, formula allá el Pacto del Arrepentimiento y regresa a Israel para propagar su doctrina. Allí aparece cierto anunciado Maestro de Rectitud; y la muerte de éste, la secta queda en espera del Mesías, el cual ha de ser un hijo de Aarón y de Israel; es decir, que no tarda ya en venir. Las obras siguientes pertenecen al primer siglo cristiano. La *Asunción de Moisés,* que también contiene su testamento, es obra de un fariseo quietista, adversario de la secularización de los fariseos y deseoso de que los descarriados abandonen sus populares preocupaciones mesiánicas y vuelvan a la pureza de la antigua Ley. Aunque reprueba la participación en la política y en las armas, sueña en el regreso de las Diez Tribus, en el reino teocrático, en el triunfo de Israel sobre sus enemigos. Pero el fiel sólo puede contribuir a esta obra preparando la intervención de Dios mediante su arrepentimiento. Aunque pinta los horrores tiránicos de los Antíocos, no considera a los Jefes Macabeos como sus verdaderos vencedores, sino a un oscuro grupo de mártires: los Siete Macabeos, Eleazar y sus siete hijos. En su idealismo, este libro pareciera prever la ruina de Jerusalén, a que conducirán las agitaciones políticas de los fariseos. El autor es un contemporáneo de Jesucristo, de cuyas concepciones espirituales no está muy lejos. Los *Secretos de Enoch* son obra judeo-helenística como hemos dicho, obra que corresponde ya al primer siglo cristiano y será, en general, desconocida para los escritores del Nuevo Testamento. Aunque desaparecida por muchos siglos y conservada sólo en lengua eslavónica, su influencia es sensible en

algunos antiguos textos, heréticos y cristianos. Su autor cree en el valor de los sacrificios, pero cuerdamente interpretados; es devoto de la antigua Ley y acepta la bienaventuranza inmortal. En cuanto al origen de la tierra, el pecado y la muerte, toma de las fuentes más varias —platónicas, egipcias y persas— con un extraño sincretismo. Su teoría de los Siete Cielos esclarece algunos lugares del Nuevo Testamento. Su tradición ética está en la línea de *Los XII Patriarcas.* El *Apocalipsis Siríaco de Baruc* y el *Cuarto Libro de Esdras* se alejan ya un poco de la época que consideramos. Aquél —hecho de elementos muy complejos— es uno de los últimos destellos del gran judaismo, en víspera de la destrucción, y muestra ya la naciente lucha con el Cristianismo. Éste, acaso el más terrible de los apocalipsis judíos, afirma ya categóricamente que sólo se salvarán los puros y ofrece la imagen del infierno. Si Baruc carga las tintas claras y la tolerancia para los gentiles, Esdras carga las tintas negras y es implacable con los adversarios. En Baruc cada hombre es el Adán de su propia conducta. En Esdras, la conducta de Adán nos empaña a todos.

164. Hemos dejado para el último lugar, entre estas obras apócrifas y anónimas, los *Oráculos Sibilinos* y la *Sabiduría de Salomón.* Sibila es el nombre que dio la antigüedad a la sacerdotisa inspirada por los oráculos. Más adelante, encontramos un relato de Éforo sobre la sustitución, en Delfos, de sacerdotisas por sacerdotes. Los *Libros Sibilinos* de los helenos, colecciones de oráculos compuestos en hexámetros griegos y reunidos según se creía en tiempos de Solón, fueron trasportados de Grecia a Cumas y de Cumas a Roma, donde se los custodiaba y consultaba en las grandes calamidades, pestes y terremotos, y desaparecieron en el incendio del templo de Júpiter Capitolino; y una segunda colección, que Augusto depositó en el templo de Apolo Palatino, fue destruida por Estilicón en el siglo V J. C. En cambio, se han conservado colecciones más recientes, en que las sibilas se han puesto ya al servicio, primero, del judaismo helénico, y después, del judaismo cristiano. Tales son los *Oráculos Sibilinos,* escritos todavía en hexámetros griegos, y que van del año 160 a. c. al siglo V J. C. Los judeo-helénicos profetizan catástrofes y propagan prédicas entre los gentiles, tratando de impresionarlos mediante el uso de un instrumento lleno de tradición. Que los primeros cristianos hayan continuado la antigua práctica es —a los ojos de algunos tratadistas— uno de los más extraños residuos del vetusto matriarcado, aun en el seno de una religión que expulsa a la mujer de los oficios divinos.

165. La *Sabiduría de Salomón* es de fecha incierta. Las autoridades vacilan entre el año 145 a. c. y el 41 d. c. La pintura social que de ella resulta, las nociones filosóficas que expone, inclinan a situar la obra en el siglo X. Y, según queda dicho, puede ser una respuesta al Eclesiastés. El que la historia no sea

explicada conforme al método alegórico —método pegadizo como lo son siempre, por economía, todas las recetas de pensar— sirve de indicio para considerarla anterior a Filón Hebreo. Unos quisieron ver en la obra restos salomónicos verdaderos, aunque estropeados ya en la tradición. Los más convienen en que la obra descubre a las claras una mentalidad de judío alejandrino. Pero mientras aquéllos la figuran escrita por un solo autor, que prospera más o menos en su redacción griega conforme adelanta su trabajo, éstos —atendiendo no sólo a razones lingüísticas, sino al espíritu mismo de los textos— creen, y parece que no se engañan, que el conjunto delata el acoplamiento de dos autores y aun de dos tratados diferentes. La obra, en todo caso, consta de dos partes bien discernibles. La primera, a su vez, consta de dos porciones: la una, escatológica, trata del destino del alma y lo que espera a los justos y a los malvados; la otra, que dio su nombre al libro, describe las excelencias de la sabiduría. La segunda parte está consagrada a glorificar al pueblo de Israel.

Se comienza pues, por exhortar a los jueces de la tierra para que tomen al partido del bien y eviten así la eterna muerte. Dios ha hecho al nombre inmortal y el justo recibirá su recompensa en el otro mundo. Pero los escépticos y los malvados, que miden su esfuerzo virtuoso por la cortedad de la vida terrestre, han convertido este mundo en un reino mortal. El castigo del mal es ya manifiesto desde este mundo. Aparece aquí Salomón para predicar a los monarcas y gobernantes el cultivo de la sabiduría, alegando su propio ejemplo. Por la sabiduría confía en alcanzar autoridad entre los hombres e inmortalidad en el seno de Dios. E implora de Dios que le envíe a la Sabiduría como guía y consejera perpetua.

Comienza la última parte, saturada con la anterior mediante una referencia a la influencia de la sabiduría en los primeros padres, desde Adán a Moisés. Y el resto se emplea en una narración comentada, y algo novelesca, en una interpretación moral de la historia de Israel, desde la época egipcia hasta el establecimiento de Canaán. Los egipcios son castigados en las mismas cosas con que pecaron, pero la piedad divina hace que el castigo no sea fatal. Las sentencias de los canaanitas se ejecutan gradualmente, para darles tiempo a la contrición que los absuelva. Se atraviesa aquí un discurso contra el politeísmo y la idolatría, condenados en términos parecidos a los que usarán después San Pablo y los primitivos Padres Cristianos. La deificación evemerista de las personas amadas es un camino de perdición. Y volvemos nuevamente a la historia, para explicar la conducta de los israelitas en el desierto, y los castigos y terrores que azotaron a los egipcios.

Aunque la parte histórica puede entenderse como una ilustración de la doctrina, hay discordancia en las dos voces. Si en la primera parte apenas se menciona al pueblo israelita, éste es, en la segunda, el héroe de la tragedia. Si allá se habla de la inmortalidad, acá no se la mienta. Se ha querido desenredar

la madeja diciendo que una parte de la obra es helenizante y la otra judaizante; que pueden ponerse a cuenta del judaismo las notas más agudas, el odio a los enemigos de Israel, la inquina contra Egipto, las amenazas de la condenación eterna; y a cuenta del helenismo, la filosofía racional, el amor a la sabiduría, aquella momentánea cautela en el recurso a las cosas sobrenaturales que hacía decir a Renán: —El autor se siente observado por los griegos.— Pero la verdad es que los dos hilos se entretejen a lo largo de la obra. En cuanto al fondo, y en cuanto a la forma. Si la primera parte es generalmente más tersa, domina en ella la inflexibilidad de la justicia. Si la segunda es más sobresaltada, en ella aparece la misericordia. El estilo, allá donde las ideas parecen más helénicas, recuerda los paralelismos de la literatura hebrea; acá donde las ideas parecen más judaicas, el estilo recuerda el discurso griego. No es imposible, sin embargo, encontrar en la obra ciertos principios de unidad: silencio sobre los sacrificios, visión de Moisés como profeta más que como legislador, omisión de nombres en las alusiones históricas. Tampoco se habla de los ángeles, pero, por primera vez, la Serpiente es identificada con el Diablo. El Diablo, como en los *Secretos de Enoch,* engendró, por envidia y con la connivencia de los malvados, la muerte terrestre de lo que fue hecho, originariamente, para ser inmortal. Fuera del *Eclesiastés,* aparece aquí la única mención de la conciencia en la vieja literatura judía: la mala conciencia es causa de la cobardía de los perversos. No hay asomo de mesianismo. La filosofía predominante es un racionalismo deísta, ecléctico y casi ciceroniano. A la perenne interrogación de Israel sobre la razón de la virtud, clamorosa en los antiguos profetas y que Daniel resolvió mediante el resurreccionismo, se contesta ahora con la doctrina helénica de la separación del alma y el cuerpo, y con la eternidad del alma. El platonismo se mezcla con el estoicismo y sus cuatro virtudes cardinales, como en el *Cuarto Libro de los Macabeos* que nos recordaba a Posidonio. La Sabiduría o Sofía es la razón divina; asiste a Dios en la constante creación e ilumina al sabio. Es una e igual, y es exterior a los individuos. Se la ha personificado. Aunque invisible, es omnipresente. Obra a modo de profeta único que guía a la estirpe humana, idea en que insistirán los gnósticos. Sofía es el Logos de Filón. No es una metáfora, sino una hipóstasis, asesor, "paredro", madrina. El monoteísmo había despoblado la senda entre el Creador y el mundo. Con excepción del cisma islámico, capaz de contemplar el desierto sin pestañear, las religiones sin mitología llenan el camino de intermediarios, corporizan las abstracciones. Salomón, como antes con la Reina de Saba, celebra ahora sus nupcias con Sofía.

Ante el templado optimismo de esta obra, que abre la puerta a la esperanza, la misma Sibila de Alejandría parece dulcificar el tono. Renuncia, como en la *Asunción de Moisés,* a la furia política; se concentra en la reforma moral del individuo, en la persuasión del extraviado. Habla por primera vez, del Paraíso, del Pardés o Prado Delicioso. La *Sabiduría de Salomón,* obra en verso, y las obras en

prosa del filósofo Filón y del historiador Josefo son los tres monumentos por excelencia del judaismo helénico. Se han perdido una epopeya histórica de Jerusalén, de Filón el Viejo, en hexámetros griegos, otra epopeya en griego de Teodoto sobre los judíos y un drama sobre el Éxodo cuyo autor se llamaba Ezequiel: notorios esfuerzos de helenización.

166. Los grandes rasgos de la filosofía que acabamos de describir pueden resumirse del modo siguiente: 1) Teoría del Reino de Dios o comunidad divina en que la voluntad de Dios ha de realizarse plenamente, *a)* Según los antiguos profetas, ha de realizarse en la tierra, no tanto en el orden físico cuanto en el moral; para algunos, sólo entre israelitas; para los más, en torno a Israel, pero abarcando a todos los pueblos, *b)* Con los apocalípticos (siglo II en adelante) la teoría evoluciona de la *Polis* a la *Homónoia,* en varias etapas: *1º)* síntesis entre el futuro de las naciones y el futuro del individuo; el Reino de Dios antes contaba sólo con los supervivientes; ahora, mediante la resurrección, abarca a todos los individuos justos, que volverán del Scheol a la tierra; *2º)* traslado del Reino de Dios desde la tierra a una Jerusalén celeste, que modifica de diversas suertes la noción mesiánica, la resurrección, el Juicio Final y el momento del acceso a la inmortalidad; el cual ya en Filón y los alejandrinos sigue inmediatamente a la muerte, mientras que en los palestinos se admite un tránsito de perfeccionamiento ulterior. 2) Teoría del Mesías, *a)* Jehová, divinidad nacional, se convierte en el Dios universal de los profetas; para unos, sin restricciones; para otros, con predilección por Israel, *b)* La concepción evoluciona como evoluciona la teoría del Reino de Dios: *1º)* el Reino se levantará dentro del hombre y en la tierra; *2º)* para todos los hombres; *3º)* no en el mundo actual, sino en un mundo futuro y bueno, *c)* Como al Reino de Dios le basta la tutela divina, la personificación del Mesías no es inmediata, se va acentuando conforme se pasa de la profética a la apocalíptica. Hay tres fases: Rey ideal, Profeta ideal, Sacerdote ideal. Hay instantes en que, bajo la fiebre apremiante de la historia, casi se lo confunde con algún contemporáneo. En todo caso, se acerca ya y será el Hijo del Hombre. 3) La vida bienaventurada se ha hecho eterna y suprasensible. El Mesías, en cambio, va a incorporarse como un Salvador. 4) Todo esto se complica más o menos con la cosmogonía bíblica y la concepción del fin de los tiempos como una catástrofe provocada por la voluntad divina.

Las imperfecciones y contradicciones que aún existen en la literatura judía quedarán resueltas en el Cristianismo, cuyos primitivos misioneros eran judíos helenizados. Puede sin exageración decirse que la antítesis del helenismo y el judaismo encontró una síntesis en la doctrina cristiana, y de cierto modo, se realizó así el "matrimonio de Europa y Asia" que soñaba Alejandro.

167. Por fin, en esta literatura sin autores, aparece un nombre definido: Filón Hebreo. Como no pretende ser profeta, sino filósofo, no necesita esconderse, para respetar la Ley, bajo el anonimato o bajo el seudónimo de los antiguos varones inspirados, según acontece con los autores de las obras apocalípticas. Pertenecía a una familia acomodada e influyente. San Jerónimo cree que descendía de la casta sacerdotal. Su biografía es algo confusa. Su padre (o hermano), Alejandro Lisímaco, que era alabarca y cobraba impuestos en el brazo arábico del Nilo, más de una vez ayudó con dinero a Herodes y a los romanos. De sus hermanos (o sobrinos), Tiberio Alejandro figura en la política romana del siglo d. c. y fue prefecto de Egipto, y otro, Marco, fue el primer marido de la célebre Berenice, después esposa de Tito y repudiada por éste, cuya historia inspiró a Racine. Filón, alejado del Asia, no parece haber tenido noticia de lo que pasaba en Galilea por sus mismos días. Nació antes y murió después de Jesucristo. Ya muy anciano, presenció los sufrimientos y la primer matanza de sus hermanos de raza en Alejandría. El deber de auxiliar a los suyos lo arrancaba, suspirando, de aquella vida de estudio y contemplación que con razón creía merecer; y todavía poco antes de morir, acompañó una Embajada a Roma para solicitar de Calígula que no exigiese honras divinas por parte de los judíos, porque éstos no podían concederlas a los mortales.

De la mala atmósfera que se venía creando en torno a sus compatriotas, él mismo culpa al negligente gobernador Flaco *(Adversus Faccum).* Cuando Herodes Agripa pasó por el puerto de Alejandría camino de Judea, cuyo trono le había concedido Claudio, algunos mal aconsejados vistieron a un vagabundo con una capa de felpa, le dieron una caña por cetro, le pusieron una corona de papiro y lo presentaron como Rey de los Judíos. Flaco dejó impune semejante insolencia; pero el castigo no se hizo esperar, porque después Flaco murió, ejecutado por orden del emperador.

No es menos curioso el relato de su embajada a Roma *(De legatione ai Gaium).* Filón y otros cuatro judíos fueron enviados ante Calígula. Éste no los recibía, por más que ellos lo intentaban. La angustia de los embajadores subió de punto al saber que se había decretado erigir la estatua de Calígula en el templo de Jerusalén. Al fin lograron acercarse al caprichoso monarca. Lo encontraron recorriendo su nuevo palacio, en compañía de sus arquitectos. Apenas los escuchó: —¿Por qué no coméis puerco? —les dijo. Y se limitó a dejarlos ir, como a locos inofensivos.

Eusebio da por averiguado que Filón, en Roma, se encontró con San Pedro. Lo infiere de ciertas inclinaciones cristianas y monásticas que cree ver en el tratado *De vita contemplativa,* dudosamente atribuido a Filón. En este tratado, se nos cuenta de los "terapeutas" que llevaban vida de ascetismo junto al lago Mareotis. Aunque recuerdan a los esenios de Palestina, los superan porque aquéllos se ocupan en cosas prácticas, mientras éstos se consagran a la contemplación. Su

existencia es pura, alejada y supone el previo abandono de los bienes que posean. Se acompañan de mujeres vírgenes. Rezan oficios y plegarias. Celebran la Pentecostés. Tienen himnos, salmos, danzas sagradas. Hacen la comida en común. Visten larga» túnicas y no llevan cinturones. No hay entre ellos sacerdotes porque, en cierto modo, todos lo son. Comentan la Escritura sin las disputas alharaquientas de los otros judíos. Habla el más viejo y los demás, respetuosamente, lo escuchan. Esta extraña secta, que prefigura la vida monástica, debe de haber sido antigua, cuando ya Filón ignora si su nombre proviene de que eran "curanderos del alma" o "siervos de Dios". El estoico Queremón, bibliotecario en el templo de Serapis, también se ocupó de esta secta.

168. La obra de Filón es abundante. La multiplicidad de los títulos, que a veces son capítulos de libros mayores, crea alguna confusión. Se la puede enumerar de la siguiente manera:

A. Tres series de libros sobre el Pentateuco:

I. *Cuestiones y soluciones.* Breve exposición del *Génesis* y el Éxodo, en preguntas y respuestas, que nos ha llegado incompleta. La interpretación es a veces literal y a veces alegórica.

II. *Alegorías de las Leyes Sagradas.* La más importante y extensa. Ofrece interpretaciones minuciosas del *Génesis,* versículo a versículo, según el *midrash* rabínico, método a que están habituados los judíos a quienes se dirige. Los personajes de la historia sagrada son estados de alma. De suerte que la serie resulta una obra de psicología y ética, en veintiún tratados. A saber: 1. 2. 3. *Alegorías del Génesis.* 4. *Del Querubín, la Espada Flamígera y Caín.* 5. *Sacrificio de Abel y Caín.* 6. *Que lo peor ataca a lo mejor.* 7. *Posteridad de Caín.* 8. *Los gigantes. 9. Inmutabilidad de Dios.* 10. *De Agricultura.* 11. *Las plantaciones de Noé.* 12. *De la ebriedad.* 13. *De la sobriedad.* 14. *La confusión de las lenguas.* 15. *La emigración de Abraham.* 16. *El heredero de las cosas divinas.* 17. *Los estudios preliminares.* 18. *La fuga y el encuentro.* 19. *Del cambio de nombre.* 20. 21. *De los sueños.*

III. La tercera serie pudiera llamarse: "La Ley Mosaica explicada a los gentiles". El método es más popular, más simplificado, por des tinarse a un público no ejercitado en el *midrash.* No abandona la interpretación, pero la auxilia con la explicación histórica. En esta serie hay tres divisiones: *a) De Mundi Opificio,* que suele ponerse impropiamente al comienzo de las *Alegorías.* Relato histórico y no alegórico de la creación, para probar que la Ley de Moisés corres ponde a la voluntad natural, *b)* Biografías de los justos, que nos danlas leyes no escritas de la moral: 1. *Abraham,* o la virtud del cono cimiento, al que seguían los libros perdidos sobre Isaac, o la virtud innata, y Jacob, o la virtud práctica. 2. *José,* o el sabio enel mundo civil. 3. *Moisés,* el jefe, el legislador, el sacerdote y el pro feta, que algunos clasifican entre las obras sueltas, *c)* La legislación: 1. *El*

Decálogo (circuncisión, monarquía, sacerdocio, víctimas, sacrificios, perjurio, sabat, piedad filial, adulterio, asesinato, justicia, concupiscencia, etcétera. 2. Leyes especiales implícitas en las anteriores (fortaleza, caridad, penitencia). 3. *Premios y castigos.*

B. Libros sueltos:

1. *Quod omnis probus líber.* 2. *Adversws Flaccum* y 3. *De Ugatione ad Gaium,* ambas memorias contemporáneas. 4. *De Providentia.* 5. *De Alexandro et quod propriam rationem muta animalia habeant.* 6. *Consejos y recomendaciones* que los no judíos pueden encontrar en los preceptos judíos. 7. *De los judíos.*

C. Libros dudosos:

1. *De fita contemplativa.* 2. *De incorruptibüitate mundi.* 3. *De mundo,* acaso antología hecha con fragmentos de sus otros libros. 4. *De Sansón y de Jonás.* 5. *Quod omnis probus liber sit.* 6. *De Providentia,* distinto del libro anterior de igual nombre.

169. Filón es el judío más helenizado de su tiempo. Desde luego, dispone de la lengua griega sin incurrir en los hebraísmos que, por ejemplo, se deslizaban en las versiones de la *Septuaginta.* En cambio, es de sospechar que ignoraba la lengua hebrea y sus dialectos. No se dio cuenta de que el Kurios de la *Septuaginta* es el Jehová de la Biblia. Arriesgó algunas etimologías, pero más que un trato familiar con su lengua patria, parece haber tenido de ella una mera información teórica. Él responde de algunos errores lingüísticos en que luego incurrirán, por seguirlo, Orígenes, Eusebio y San Jerónimo, y que sólo serán rectificados en el Renacimiento. No sólo es helenizado por la lengua, también por su idea misma de la cultura, que no reduce a la Enciclia griega, suma de literatura, retórica, matemática, música y lógica. En el desarrollo de sus lugares filosóficos, aplica constantemente la temática y la genérica de los griegos: lecciones dialécticas o físicas, consolaciones, diatribas, cuestiones a la manera estoica, como la averiguación sobre si la embriaguez es lícita al sabio. Mal podría Filón odiar a Grecia como Aristóbulo o Taciano. Los sabios de aquel país le parecen una "sacra fraternidad". A Platón, su maestro sumo, lo llama "el muy santo". Conoce y cita a Homero, a los trágicos. Muestra veneración para Heráclito, y reconoce su deuda para pitagóricos y estoicos. Y como se sabe helenizado, insiste en hacernos sentir —en lo cual le sobra razón— que las bases de su concepción del mundo son auténticamente judías, y su eclecticismo se organiza en torno a una visión religiosa que es de cepa puramente bíblica. Su esfuerzo por coordinar el racionalismo helénico y el religiosismo judío resulta en el empleo sistemático de la alegoría: único medio de convertir los libros sacros de una raza primitiva en textos "edificantes" para una sociedad ya altamente civilizada, cuando se ignora la "doctrina de desenvolvimiento o desarrollo".

170. Su helenismo filosófico revela estas mezclas: pitagorismo, en la contemplación mágica de los números 4, 6, 7, 10; aristotelismo, en las cuatro especies de causa y en el entendimiento del bien como medio entre los opuestos; escepticismo, en los tópicos de Enesidemo, que llevan al desengaño de lo sensible, y en el sentimiento de la ignorancia y flaqueza humanas; estoicismo, en las cuatro virtudes, las cuatro pasiones, los cuatro órdenes de materia, las siete funciones corporales, las tres fuentes de conciencia y la actividad de los seres vivos. Todo ello aparece coordinado en el sistema intelectual de Platón: doctrina cosmológica de las ideas, huella profunda del *Timeo,* concepción del cuerpo como prisión del alma inmortal y preexistente, olvido de las materialidades como verdadero camino de libertad, y aun doctrina del éxtasis, ya esbozada en el *Symposio* y el *Fedro,* aunque Filón la aplica de otra manera.

Desde luego, rechaza el materialismo estoico y la falsa liberación del suicidio, pues la liberación es fruto del perfeccionamiento interior. Además, contra los estoicos, acepta el arrepentimiento como rectificación del placer. Su virtud tampoco es ya la del sabio que se afirma en su independencia, sino la del piadoso que busca a Dios y en él, finalmente, se abandona. Su moral es un estoicismo bañado ya en la gracia divina. Su teología es sin duda producto a la vez de su propio temperamento místico, de su fondo de religiosidad étnica y de su adiestramiento platónico para disponer de las abstracciones. Platón fue el único gran escritor religioso de la Grecia clásica. La semilla por él lanzada sólo florece tardíamente en Filón y después, en los neoplatónicos. El método exegético de Filón —o aplicación del sistema intelectual a la interpretación bíblica— es la alegoría.

171. En cuanto a esta característica —su rasgo más saliente, porque lo llevó hasta la exageración—, es evidente que se dejó influenciar por la rutina alegórica de tantos filósofos y retóricos griegos que buscaban símbolos en los pasajes y en los héroes de Homero. Transportó a la Biblia esta pauta de desciframientos, buscando en todas sus líneas un sentido oculto, una traza, una expresión metafórica de algún precepto teológico o moral, pero tampoco debe olvidarse que semejante procedimiento tiene antecedentes entre los escribas palestinos. Las escuelas rabínicas empleaban igual recurso, y Filón se cuida bien de recordarnos que él no hace más que seguir una tradición ya autorizada. Dada la tendencia del pensamiento oriental a expresarse mediante parábolas, tampoco es justo considerar ilegítimo el método de Filón, que sólo admite reparos en cuanto llegó a ser excesivo. El mismo reparo, el mismo peligro en suma que Platón señalaba ya a las exégesis sistemáticamente alegóricas de la poesía. Tal es el abuso de la alegoría que —como se ha dicho— Filón pertenecería más bien a la historia de la locura que a la historia de la filosofía, a no ser porque su judaismo no es nada sectario, su concepción humana es

universal, y sus prédicas de amor y bondad se escucharon antes de que la palabra de Jesús cundiera por los pueblos. Helénico por educación, Filón es antihelénico por su falta de sentido crítico.

172. Véase cómo procede la alegoría en Filón. La Biblia es la his toria del alma en su viaje de la materia a Dios. El *Génesis* traza la ruta de la inteligencia hacia la pureza. Los cuatro ríos del Paraíso son las cuatro virtudes cardinales de los estoicos. Adán es la inteligencia sumada al elemento terrestre. Su sustento indispensable es, pues, la sensación, que nace con Eva. La Serpiente es el pecado; Caín, la tentación criminal. Los tres patriarcas son los tres medios para que el espíritu vuelva a su candor: Jacob, la experienca ascé tica; Abraham, el aprendizaje; Isaac, la gracia. La mujer de Lot figura el alma que, puesta ya en el buen camino, corre el riesgo de perderse cuando se detiene a contemplar sus errores pasados.

Este tipo de exégesis, aceptable hasta cierto límite, ofrece las deficiencias que ya señaló San Agustín. La mente cristiana pronto lo considerará con desconfianza instintiva. Pronto la Iglesia verá el peligro de abandonar la interpretación al capricho y a la incontinencia individual, y se erigirá en sumo intérprete, en tanto que Lutero vuelve a abrir el debate. Pronto se dejan sentir los desvíos a que esta interpretación es orillada. El "gnosticismo", que de ella deriva, será desautorizado por los teólogos, y arrasado por la futura ortodoxia al punto que sólo nos queda en despojos *(Pistis Sophia,* Valentiniano) y a través de sus mismos impugnadores. El capricho alegórico y el neopitagorismo darán un extraño maridaje. Filón ha encontrado en el *Timeo* cierta noción sobre las proporciones numéricas del alma. En tiempos de Augusto, los Sextios se lanzan ya a la investigación de Dios en las propiedades de los números, conti nuando por aquí las líneas de la Academia Media. La aritmología metafísica se agudiza en Moderato, contemporáneo de Plutarco, quien lucubra a su modo sobre la Unidad, la Diada y la Tríada, y en la *Teología aritmética* de Nicómaco de Gerasa. Sobre estas masas informes y desorbitadas se irá recortando el dibujo de la doctrina canónica.

173. Pero de Filón no sólo provienen las herejías. En todo él se nota la "amfibolia", la circulación de corrientes contrarias propias de una época de transición, que todavía se dejará sentir en Josefo. Su mu cha fertilidad le impide unificar plenamente el sistema. Su cabeza es griega, su corazón judío. Un día condena la frivolidad de las letras helénicas; otro día, para ilustrar el libre albedrío, no le ocurre nada mejor que una hermosa cita de Eurípides, en cierto drama satírico perdido. Pretende hacer salir todo el pensamiento griego de las enseñanzas de Moisés; y luego se jacta de que —según él— Moisés haya sido educado por filósofos griegos. Está plantado en el cruce del helenismo, del

judaismo, del precristianismo. Su eclecticismo es, a veces, trabajosamente solicitado; otras, parece el depósito involuntario de las elaboraciones anteriores. Su judaismo fundamental muestra, sin embargo, divergencias propias, no sólo por prescindir del mesianismo y el resurreccionismo como es general en la Diáspora, sino porque admite la captación terrena de Dios mediante el éxtasis, concepción antijudaica de que brotará el neoplatonismo, en cuanto el éxtasis se desprenda de la devoción que lo acompaña. Su Dios trascendente está todavía más alto que el cielo de las ideas platónicas; y a veces, sin embargo, al modo judaico, cuida de cerca cada uno de los pasos de sus criaturas. Y todo ello arroja inspiraciones fecundas sobre el Cristianismo.

174. La relación de Filón con el futuro Cristianismo se advierte en algunos temas fundamentales. Dios es lo más lejano y lo más cercano. El conflicto se resuelve por la intermediación del Logos estoico, erigido en Tercera Persona entre lo creado y lo increado, pero ni encarnado ni encarnable. La semejanza con el Cuarto Evangelio es manifiesta. Hay afinidades perceptibles con el Nuevo Testamento en el manejo de ciertas nociones y términos: la Conciencia, el Juez Interior (progreso sobre los estoicos), la Fe, la Filia, la Inmortalidad. Las hay, desde luego, en el uso de la alegoría. Las hay en pensamientos incidentales y en rasgos de la fraseología que, por lo demás, acaso se explican por comunidad del fondo étnico. Pero el indicio más seguro de la relación con el Cristianismo está en que —sin haber dejado discípulos inmediatos, sino una especie de influjo atmosférico— Filón adquiere, después del siglo J. C., cierta autoridad para la Iglesia. Impresiona de modo evidente a los Padres griegos y aun a los latinos como San Ambrosio; influye en Justino y en los dos grandes cristianos liberales de Alejandría, Clemente y Orígenes, quienes continúan la conciliación entre Grecia y Judea por él iniciada. Y así sucede que la obra de Filón haya sido mejor preservada que casi toda la filosofía postaristotélica.

175. Las anteriores observaciones cobrarán sentido describiendo a grandes rasgos la filosofía de Filón. El pueblo judío, por la revelación hecha a Moisés, es el único que posee la verdad. Las escrituras del Pentateuco tienen plena autoridad divina. Estas leyes divinas son íntegramente verdaderas y toda verdad está en ellas. Cuanto Grecia ha podido descubrir más tarde, ya se encontraba en Moisés. Se acepta la precedencia del pensamiento judaico, según Aristóbulo. Ello se demuestra por medio de la alegoría. Los demás textos de las Escrituras tienen valor de profecía o inspiración, pero secundario. Se los cita menos, y aun resulta difícil definir todo lo que abarca el canon de Filón.

176. La concepción de la divinidad es judaica: monoteísmo, adoración sin imágenes, nociones que también se encuentran en el paganismo flosófico —si no

el popular—, lo que permite valerse de la filosofía helénica en el desarrollo de la doctrina de Dios. Desaparece el particularismo judío. La descendencia de Abraham, vista como un pueblo determinado, preocupa tan poco a Filón como a San Pablo. La Ley de Moisés es el código del ciudadano del mundo. El pueblo de Israel fue elegido para la revelación, no por ser privilegiado, sino por sus virtudes. Su misión es propagar a todos la verdadera fe, en que todos han de salvarse. La validez absoluta de la Ley de Moisés tampoco procede de un privilegio, sino de su excelencia. Sus ideales racionales se expresan en las ceremonias exteriores del culto. Según ella, la prosperidad, aun en el orden terrestre, se concede al justo, al piadoso, al devoto del Dios verdadero, que ignora la baja idolatría, de dondequiera que él provenga. Las premisas de la doctrina parten de Israel como de un hecho histórico. Las conclusiones tienen validez universal, y se sostienen por su sola razón, sin referencia a Israel.

177. Dios es el ser absoluto, desnudo de atributos, pues siendo eterno, es inmutable y simple. No admite cualidades que serían limitaciones y que lo harían finito. De Él sólo sabemos que es, no qué sea. Los megarenses hubieran aprobado esta bravura lógica, esta concepción negativa que será también, para neoplatónicos y neopitagóricos, el único medio de elevar a Dios por encima de las imperfecciones del mundo. El empeño de perfeccionar la noción la ha convertido, al parecer, en una palabra, en un algo hueco y sin contenido: el absoluto incognoscible y sin determinación. Pero entiéndase que contiene en sí todas las perfecciones y esencias. (Santo Tomás acepta que de Dios sólo conocemos lo que no es.) Creó sin necesidad. Está encima y aparte del mundo (teísmo); pero a la vez, penetra el mundo espiritualmente (panteísmo espiritual). Nos aproximamos a Él por interpretación del mundo y por impulso extático.

178. Tal absoluto se mancharía obrando prácticamente sobre el mundo. Entonces ¿cuál es la relación entre ambos, dónde queda la religión? El establecer el modo de esta relación es el objeto de la teología y la cosmología del filósofo alejandrino. La relación se funda en la distinción entre Dios y la variedad de las Potencias, por cuya mediación puede ya operar sobre el mundo. Platón, los estoicos y muchas especies concretas del helenismo y del judais mo vienen en auxilio de la doctrina. Primero se acude a las Ideas o modelos platónicos, tipos que existen desde antes de la creacióny habitan la mente de Dios. Luego se modifica un tanto a Platón. No se trata ya sólo de Ideas, sino de Dínamos o fuerzas activas, fecundas, que organizan dentro de sus moldes a la materia informe. Interviene en Logos estoico, con virtud espermática o genitora de las cosas, de que se desprenden los *logoi* particulares. Éstos son identificados con los ángeles de los judíos, los cuales a su

vez sonidentificados con los demonios helénicos, mediadores o mensajeros al servicio de Dios. Cuando Dios habla en plural, lo hace por condes cendencia con los ángeles. El conjunto de los *logoi,* el Logos, es la mente o razón de Dios. Este Logos es personificado en hipóstasis como el Primogénito de Dios, Mediador Sumo, Arcángel de la Revelación y Gran Sacerdote del mundo ante el Creador. A su vez, se confunde con el Verbo creador del *Génesis,* pues "logos" es, a un tiempo, palabra y razón en lengua griega. Véase el nudo de nociones que ha querido atar este filósofo de la encrucijada. Ha encontrado ya en el Antiguo Testamento la distinción entre Dios y la Sabiduría de Dios —ente que también aparece en el *Eclesiastés* y en la *Sabiduría de Salomón*— y ha sustituido la Sabiduría hebraica por la Razón griega. O tal vez, pues la nebulosidad es mucha, la Sabiduría es la esposa o Espíritu Santo, de que ha nacido la Razón. Después, con ayuda de las ideas platónicas y de la razón universal de los estoicos, urde la trama. Pero se cuida de trazar la línea que separa al Logos del mundo. Su panteísmo es relativo, es puramente espiritual. El mundo es un orden de la materia, no considerado hasta aquí.

179. Lo mismo que la doctrina de Dios se estableció por contraste ante el mundo, ahora la doctrina del mundo se establece por contras te ante Dios. El mundo sólo se relaciona con Dios en cuanto es forma, no en su substrato material. La materia aparece como un segundo principio, vacío de ser en sí mismo. Entre muchas dudas y contra dicciones, llegamos a la materia platónica entendida como un "no ser"; en todo caso, algo pasivo, accesible a toda influencia. De aquí que sea accesible al mal, o que de ella resulte el mal. Masa informe y sorda, sólo se vivifica al toque del Logos, que es como un programa de creación espectral. La materia es conformada, pero no creada por Dios, pues lo que carece de ser no es objeto de creación. Aunque es arriesgado dar precisiones en asunto tan enrarecido y sublime, el sistema puede imaginarse como una escala: primero Dios, y a su lado la Sabiduría; después, el Logos que baja en espíritus ígneos o aéreos, proyectos de creación, a imponerse como molde en las formas del mundo. Por aquí descendemos hasta el hombre, y dejamos expedita la escala para que el hombre, al purificarse, ascienda de nuevo gradualmente. Así, superando su jerarquía, el humilde astrólogo Abram llega a ser el Abraham de los símbolos.

180. El hombre, también transformación del concepto platónico, revela igual dualismo, mezcla de dos orígenes, uno superior y otro inferior. Las malas almas proceden de la colera de Dios; las buenas, de su gracia; y todas llenan el aire entre la tierra y la luna. De las almas que pueblan así el espacio, las más cercanas a la tierra son atraídas y entran en los cuerpos, fase divina de lo humano que se une a la fase ínfima. Esta fase ínfima, sentidos, materia, es pasible de pecado y de mal. Desde esta oscura cárcel, el alma aspira a su fuente de pureza. Como el

hombre posee libertad, es responsable, y puede liberarse de lo terrenal o corporal por purificación y mortificación de la carne. Aquí de la moral estoica: el Antiguo Testamento —según Filón— manda, no morigerar, sino sofocar del todo los afectos. Pero en tanto que el estoico entrega al hombre a sus recursos humanos, Filón le concede una nueva facultad: el éxtasis. El orgullo de la persona estoica se disuelve en la compenetración divina. Con esta facultad aparece una virtud nueva, la humildad, que cambiará el eje del mundo. En Filón, la gracia divina anuncia ya a San Pablo. Si todo bien procede de Dios y todo mal de la materia, enorgullecerse el hombre de sus actos buenos es, sencillamente, robar a Dios. El hombre de Filón se entrega a la ayuda de Dios. De esta reinmersión en la luz divina pronto va a nacer el neoplatonismo. Éste, a partir del siglo II d. c, triunfa sobre el estoicismo. El neoplatonismo se recluta entre aristocracias de cultura, entre iniciados psíquicos, y no ya entre los rudos filósofos de la naturaleza. Apréciese la situación en la vida novelada de *Apolonio de Tiana,* escrita por Filóstrato en el siglo v d. C, donde se enfrentan, ante el emperador, el estoico Eufrates y el refinado Apolonio. Ahora bien, el éxtasis es una liberación terrestre y provisional. Es un ejercicio hacia el retorno definitivo al seno de Dios. El retorno definitivo sólo se alcanza mediante la muerte natural y sólo se concede a los que han vivido anhelándolo y provocándolo con su conducta. ¿Y los que no merecen este retorno a la pureza primitiva? La transmigración del alma contaminada hacia un nuevo cuerpo es la consecuencia que queda planteada en el último extremo de la doctrina de Filón, aunque no llegó a desarrollarla.

181. Tiene el filósofo alejandrino una pobre y falsa idea de la imaginación. Sin saberlo, seca las fuentes del arte cuando rechaza la representación humana de las cosas divinas. Habla de la ciencia sin sentido ni precisión crítica. Carece de inteligencia histórica, por lo mismo que tan fácilmente se remonta a las sublimidades. Pero hay grandeza en su pensamiento. Sabe hablar con arrobo de la vida contemplativa. Su acento es desgarrador cuando llora el dolor de su raza, y siente la obligación de acudir a su defensa en plena ancianidad, arrancándose a sus meditaciones extáticas. Recuerda entonces la célebre página de la *Ética* sobre la vocación filosófica. Pero Aristóteles siempre parece tener a la vista el suelo natural; mientras que Filón, desde su éter delgado, pierde de vista el mundo. Este don de remontarse explica su escaso apetito para los juegos literarios y explica también los derrumbes de su estilo. A veces cae en puerilidades y monotonías, ejemplifica inacabablemente las cosas obvias, y al imitar las tradiciones retóricas, atribuye a sus personajes, en las biografías, discursos absurdos. Procede de cierta manera errabunda, y una mera asociación verbal lo distrae para siempre del argumento que iba enhebrando. No posee el toque dramático de Platón, carece de animación y movimiento. Con todo, en su lejano maestro aprendió a aliar la dialéctica con la poesía espiritual y con el

ensueño. Sin proponérselo, inventó para la primitiva Iglesia la expresión literaria de Dios, y el género de la homilía. San Basilio, en su *Hexaemerón,* todavía lo imita. —Después de él, la filosofía cambia de aire. El cálido sol oriental la invade con sus rayos.

182. Pero no desaparece nunca la simiente griega, cuyas múltiples evoluciones en diferentes climas y épocas no interrumpen la continuidad, antes la demuestran. Desde luego, el platonismo está contenido en el neoplatonismo mucho más de lo que suele decirse, y el neoplatonismo influye en el Doctor Angélico mucho más de lo que se reconoce. Plotino se funda en los maestros griegos, y ni por un momento recuerda las supersticiones orientales, como aquel extraño culto de Isis, moda romana de sus días. El Deán de la Catedral de San Pablo, con su autoridad de humanista y de sacerdote, ha explicado cuánto yerran los que pretenden derivar el dogma cristiano directamente de Palestina, sin tener en cuenta su íntima vinculación con la mente helénica: "El helenismo no es un modo de pensar exclusivo de un tipo étnico ni de un periodo determinado. Nunca quedó destruido, aunque haya salido mutilado con la pérdida de las libertades políticas. No lo mató nadie, ni murió tampoco de muerte natural. Su filosofía palpita de Tales hasta Proclo, y luego, otra vez, desde Ficino y Pico hasta Lotze y Bradley, tras un largo sueño que dista mucho de haber sido una muerte. Su religión se trasmite sin interrupción verdadera a la teología y a los cultos cristianos. La Iglesia primitiva pensaba y hablaba en griego. En los días de la libertad griega, ser griego significaba ser ciudadano de determinado cantón helénico. Después de Alejandro, ser griego significa poseer la cultura helénica."

TERCERA PARTE

IV. EL PERIODO RELIGIOSO: ANTES DE PLOTINO

1. La filosofía latina antes de nuestra Era

1. Hemos dicho que la filosofía helenístico-romana (o simplemente, filosofía helenística) parte de la muerte de Aristóteles, comprende más de siete siglos y se divide en dos periodos. Filón de Alejandría o Filón Hebreo, a quien acabamos de estudiar, se encuentra en la partición de las aguas (II, 2:5). Los tres primeros siglos son pro piamente la filosofía alejandrina o periodo ético, y los cuatro y medio restantes, el periodo religioso que precede al cristianismo o se superpone a sus primicias. El deseo de completar el cuadro hasta aquí trazado (como se anuncia a los comienzos de esta obra), para abarcar de una vez toda la filosofía helenística, aunque sea en un rápido examen, nos mueve ahora a añadir los capítulos IV y V. Ello nos permitirá referirnos a la filosofía latina y, desde luego, a la tercera etapa estoica o estoicismo del Imperio Romano —sea latino o griego—, que en las anteriores páginas sólo aludimos de pasada (III, 9: 55); y, sobre todo, podremos así considerar el neoplatonismo, sus alrededores y antecedentes, dejando el campo libre para quien desee avanzar hacia los orígenes cristianos y la verdadera Edad Media.

2. Ya sabemos que Roma fue conquistada por su conquista. Grecia cayó definitivamente en 146 a. c, y al instante alargó tentáculos hacia Roma. La penetración del pensar helénico en el mundo romano significó el abandono gradual de creencias tradicionales por parte de las clases más altas, las primeras en acoger y poner de moda tal influencia. Los modelos griegos comenzaron a ser traducidos, y aun leídos en los textos originales. Así amaneció la filosofía latina.

Hubo, por supuesto, dos corrientes: 1) La helenizante: el círculo de los Escipiones, en torno a Escipión Emiliano, el vencedor de Cartago y Numancia, amigo de Lelio, protector de Polibio y del dramaturgo Terencio. 2) La resistencia, representada por Catón Censorino. Esta oposición pareció triunfar en un principio, singularmente con la expulsión de los embajadores filósofos (156-155), a saber: Diógenes Babilonio el estoico, maestro de Panecio; Critolao el peripatético y Carnéades el probabilista (III, 10). Pero, al cabo, fue imposible contener la marea de las novedades.

A fines del siglo a. c, los dioses romanos, algo abstractos, comienzan a esfumarse o a confundirse con los griegos. La literatura adapta el paganismo helénico a las leyendas más variadas y más poéticas. La filosofía estoica se abre

paso entre los privilegiados, gracias a las seducciones de su espíritu práctico; poeta Lucrecio *(De natura rerum)* divulgará el materialismo atómico derivado de Leucipo, Demócrito y Epicuro.

3. Cicerón (106-43) —en el solo campo que nos interesa y prescindiendo por ahora de sus actividades jurídicas, literarias, retóricas— muestra inmenso amor por la filosofía; pero a la romana, es decir: más que por la especulación, por los problemas y actos de la moral, la religión y la política. Al comienzo de su carrera, ve en la filosofía una fuente de ideas y bellos lugares oratorios; más tarde, impulsado por su patriotismo, quiere llenar una laguna de la literatura latina incorporando en ella la obra de los pensadores griegos, tarea no pequeña por la ineptitud de la lengua latina para las abstracciones y sutilezas del griego; hacia el fin de su vida, cuando la desgracia lo acosa, busca en la filosofía un consuelo.

4. La obra política de Cicerón se resume en dos libros: *De re publica y De legibus.* En el primero, supone que Escipión Emiliano ve ensueños a su abuelo adoptivo, primer hijo del Africano mayor *(Somnium Scipionis),* quien le explica el destino de las almas en ultratumba: el cielo reserva un sitio especial para los grandes ciudadanos y los grandes patriotas. (¿Y qué pasa con las demás almas? ¿O es que Cicerón se preocupaba especialmente por ofrecer a los políticos un ideal superior a las ambiciones mundanas?) Hay que aceptar nuestra misión en la tierra y cumplirla con lealtad —afirma—, en espera de que la divinidad nos llame a su lado, y practicando, en tanto, los deberes de la justicia y la piedad. Cicerón se opone, pues, al suicidio lícito de los estoicos, quienes admitían esta salida cuando, como un aviso o permiso del cielo, se habían agotado las razones de vivir: extremo difícil de fijar con toda certidumbre. En el tratado *De legibus,* Cicerón funda la política en las más altas concepciones de la filosofía y la religión. De paso, el tratado es un elogio de la constitución y la legislación romanas.

5. Recordemos los tratados morales de Cicerón.—*De senectute:* Catón el Viejo (o Censorino) emprende un encomio de la ancianidad, callando sus muchos enojos y haciendo resaltar sus ventajas, como en el soneto de nuestro Riva Palacio que compara ciertas horas de la vejez con los celajes de la tarde y con las estrellas de la noche. *De amicitia:* Lelio, amigo de Escipión, explica las excelencias de la amistad, sólo plenamente posible entre los virtuosos. *De oficiis,* dedicado por Cicerón a su hijo Marcus, es un manual de moralista en que se distingue lo útil de lo honesto, dando la primacía a esto último. Contiene una importante página sobre el "derecho de gentes": la preferencia de la persuasión y la conciliación sobre la lucha armada, el respeto a los usos de la guerra, la guerra

justa o de reparación, el perdón a los vencidos y aun su acceso a la ciudadanía romana, la paz leal, la capitulación, etcétera.

6. En uno de sus tratados religiosos *(De natura Deorum),* Cicerón discute las diversas opiniones sobre la existencia y el ser de los dioses, donde se ve que no le satisface ya el politeísmo greco-romano ni, por de contado, las fortuitas combinaciones atómicas como explicación del universo. Admitir esto último —dice— sería como admitir que las casas, los templos y las ciudades se construyan solos, o que las letras del alfabeto, arrojadas al azar, pueden dar todos los *Anales* de Enio. Cicerón cree en una providencia, o sea en un Dios bienhechor, creador del mundo, que se interesa por la suerte de las criaturas. Otro de sus tratados religiosos *(De divinatione)* niega el valor de los presagios y afirma que el conocimiento del porvenir más bien nos sería perjudicial: extraño en un miembro del influyente Colegio de Augures, como lo era Cicerón. El *De Fato* distingue la superstición de la religión, el determinismo del fatalismo. En el tratado *De finibus,* Cicerón se ocupa del "sumo bien", observando especialmente los errores de los epicúreos atomistas: 1) Ellos toman sólo en cuenta la materia, no la fuerza que la impele. (Olvida aquí la teoría de la fuerza inmanente.) 2) Apelan al subterfugio de la declinación atómica, "hipótesis arbitraria y pueril". (Olvida que las trayectorias de los átomos, al caer, no tienen que ser necesariamente paralelas, sino que, como lo explica Lucrecio, tal caída carece de dirección fija y sucede un poco al azar.) En cambio, no objeta el punto esencial de sus adversarios, que es el considerar la materia como eterna e increada; lo que Gassendi (1592-1655), para conciliar su atomismo con su fe cristiana, rectificará a su modo, negando la eternidad de la materia y aceptando la inmortalidad del alma. Por último, en las *Tusculanas,* Cicerón afirma, a su vez, la inmortalidad de alma, en una futura mansión mil veces preferible a la baja mansión terrena.

7. Añadamos algunos tratados total o parcialmente perdidos: *De Consolatione,* a la muerte de su hija Tulia; *Hortensio,* exhortacióna la filosofía que influyó poderosamente en San Agustín y acaso lo llevó al cristianismo; los libros de las *Académica,* explicación de Carnéades y defensa de la tesis escéptica sobre la "suspensión del juicio". Además, *Paradoxa stoicorum, Cato, De Gloria,* en el espíritu de las anteriores obras ya descritas.

8. Cicerón no es un gran filósofo. Es un ecléctico, un divulgador del pensamiento griego, poco afecto a la especulación teórica. Su valor está en la capacidad literaria de la anécdota, la narración, la metáfora que parecen hacer visibles las ideas, a todo lo cual presta su genio de escritor, haciendo que su lengua nativa rinda frutos nuevos e inesperados, de que hasta entonces hubiera parecido incapaz. A imitación suya, Erasmo, en su *Ciceronianas,* reclamará el

derecho al neologismo para exponer ciertas nociones cristianas. Las doctrinas de Cicerón no son originales, y ni siquiera siempre atendió bien a sus modelos helénicos. Sus doctrinas tampoco soy muy coherentes, aunque cada vez se aleja más del epicureismo, parece especialmente afecto a la Nueva Academia escéptica, y al cabo remata en el estoicismo. Además, ha prestado un eminente servicio a la historia de la filosofía, y es el permitirnos reconstruir los sistemas de varios pensadores antiguos, Posidonio entre ellos.

2. EL COMIENZO DE NUESTRA ERA

9. Los dos primeros siglos de nuestra Era ofrecen un espectáculo algo confuso, en que más o menos cabe discernir varios aspectos: 1) crepúsculo de los dogmas postaristotélicos: estoicismo del Imperio Romano; 2) renacimiento del idealismo ateniense de los siglos V y IV a. c, de los sistemas de Platón y de Aristóteles: Filón, Plutarco, Albino y los neopitagóricos; 3) apologistas cristianos: Justino, Taciano, Ireneo; 4) sistemas gnósticos; 5) religiones orientales: Isis, Mitra, etcétera; 6) ciencias: alquimia, medicina (Galeno), mecánica (¿Herón de Alejandría?).

Los rasgos generales en cierto modo se contraponen: *a)* Por una parte, una concepción fija del universo, un mundo acabado y único: geocentrismo, oposición de la corrupción terrestre y del cielo incorruptible, aire intermedio, influencia de los astros en los destinos, etc.; ciencia que deriva a las artes prácticas; predominio de la retórica sobre la filosofía, que irrita a Epicteto, contamina a Séneca y deleita a un sofista como Elio Arístides. *b)* Por otra parte, hondas preocupaciones morales y religiosas, comunes a todas las sectas. Sólo nos incumbe lo que afecta a la filosofía pagana.

10. Durante el siglo n, el "Siglo de los Antoninos", la Paz Romana refleja en Grecia sus beneficios, y se advierte, en las letras helénicas, algo como un renacimiento. Los emperadores y las ciudades ofrecen donativos a la cultura; se fundan nuevas cátedras. Esmirna y Éfeso rivalizan con Atenas y Alejandría. Los conferenciantes griegos pueden viajar sin obstáculos y se hacen oír por todos los rincones del mundo mediterráneo. La literatura no sólo da fama, sino también riqueza y poder. Aunque la inspiración poética parece opacada, la filosofía adelanta con un desusado ímpetu místico. Cierto, el espíritu que la anima ya no es el espíritu de Grecia, ni siquiera el de Alejandría. El mundo se ha ensanchado en términos tales que las doctrinas han perdido sus antiguos perfiles, por el afán de abrazarlo todo y de interesar a todos los hombres.

3. EL ESTOICISMO DEL IMPERIO ROMANO

11. El estoicismo de la tercera etapa —si prescindimos de aquella muchedumbre de oscuros maestros dedicados a la salvación de almas (como el apaciguador Demonax, que andaba apagando disputas), y si prescindimos también de los personajes públicos cuya expresión filosófica se redujo a hacerse matar por los tiranos—, puede representarse en Cornuto, el maestro de Persio, autor de una breve teología alegórica; en Musonio Rufo y sus catecismos morales; en Dión Crisóstomo, el cínico estoico, y sus sermones; en las cartas y los tratados de Séneca; en los ejercicios espirituales de Epicteto; en las reflexiones y exámenes de conciencia de Marco Aurelio, el emperador desengañado. Luciano, en su *Hermótimo,* da testimonio del entusiasmo provocado por los predicadores estoicos, a cuyas aulas asistían hombres que ya peinaban canas; y del recelo con que los déspotas consideraban a los estoicos dan testimonio los muchos mártires, verdaderos precursores de los cristianos.

12. Las enseñanzas de los estoicos seguían líneas bien definidas: 1) Lectura comentada de los antiguos maestros, sobre todo de Crisipo; dialéctica y moral; práctica del silogismo, con tendencia a encerrarse en el terreno exclusivamente filológico; 2) preferencia por los estoicos de la primera etapa, y olvido de los "platonizantes" de la se gunda, Panecio y Posidonio; 3) práctica que iba desde el consejo privado hasta el discurso público, recorriendo así toda la escala posible de la persuasión: conferencias de Dión Crisóstomo; consultas como la de Séneca a Sereno *Sobre la tranquilidad del alma;* y, en el punto medio, dentro del recinto escolar, la "diatriba" o *diatribeé,* libre discusión que sucede a la lección del maestro.

13. Conocemos al latino Musonio Rufo por referencias indirectas y extractos de sus discípulos. Predica la moderación en la mesa, la abstinencia en el beber y, al modo de los pitagóricos, el vegetaria nismo; la sencillez en el vestido, la simplicidad de la habitación; la paciencia ante los agravios e insultos —muy frecuentes contra los filósofos—; el matrimonio, en oposición a los que consideraban el celibato, adelantándose a Julien Benda, como la verdadera condición del "intelectual"; la continencia, el cuidado de la procreación (¡las familias romanas se despoblaban!). Clama contra el abandono de infantes, práctica incurable; aconseja la sumisión a la autoridad paterna; consuela al desterrado (y él lo fue a lo menos tres veces); propone la educación en la convivencia con un hombre de bien, cuyo principal encargo sería el desalentar falsas vocaciones filosóficas, pues no quiere que cualquiera pretenda meterse a filósofo, lo que por lo visto comenzaba a ser ya un abuso. Musonio no cree en el sistema. Prefiere estas dispersas charlas de abuelo. Con ellas formó a Epicteto y a no pocos nobles romanos.

14. Lucius Annaeus Séneca, español romanizado, hijo de Séneca Retor, sólo puede ser considerado aquí en su obra de filósofo, dejando fuera al satírico de la *Apokolokyntosis* (metamorfosis póstuma del emperador Claudio en calabaza), al epigramatario y al trágico de salón o de gabinete. Por fascinación filosófica de la juventud, Séneca comenzó creyéndose asceta; pronto prefirió ser cortesano, y ya nunca abandonó los buenos negocios y la viticultura. Desterrado por Mesalina y Claudio, vuelve a Roma para ser preceptor de Nerón. A los cinco años, cuando el monstruo se reveló en todo su horror, pretextó achaques de salud y se alejó de la corte. Nerón lo persiguió de tal modo que él prefirió darse la muerte.

15. Su obra filosófica, en parte perdida, es todavía abundante: tratados, diálogos o mal llamados diálogos, cartas a que se aficionó por haber caído en sus manos un epistolario de Epicuro, y porque esta forma parecía singularmente apropiada para un escritor incapaz de poner orden en sus ideas:

Los diez "diálogos" contienen tres "consolaciones": *Ad Marciam* (una madre que ha perdido un hijo de veinticinco años, una de las obras más artísticas que ha dejado Séneca); *Ad Polybium* (baja adulación a un liberto de Claudio); *Ad Helviam Matrem* (donde, desde el destierro, aconseja a su madre Helvia la resignación y la esperanza). A continuación, siete tratados morales: *De Providentia* explica que los sufrimientos del virtuoso sólo son aparentes; *De Constantia Sapientis* describe la imperturbabilidad propia del estoico; *De Ira* discute con poca fortuna sobre la naturaleza e inutilidad de esta pasión, y sus remedios; *De Vita, Beata* (incompleto) expone la teoría estoica de la felicidad, y disculpa, como alegando en causa propia, al filósofo millonario; *De Otio* justifica el alejamiento de la vida pública recomendado por el estoico; *De Tranquillitate Animi* exhorta a Annaeus Serenus y le hace ver las desazones del que se entrega a la ociosidad y al vicio; *De Brevitate Vitae* mantiene que la vida es bastante larga para el que la emplea con cordura.

Aparte de estos "diálogos" de consolación y consejo, tenemos otros tres tratados: *De Clementia* implora la misericordia del autócrata, está dirigido a Nerón y le recuerda que Augusto perdonó dos veces a Cinna: primero, como enemigo; después, como traidor. Este tratado inspiró a Corneille. *De Beneficiis* examina el mejor modo de hacer el bien. Las *Naturales Quaestiones* discuten y explican los fenómenos físicos con un ánimo de curioso y para sacar de todo ello lecciones morales; lo que es legítimo en sí, pero que, imitado hasta el exceso, contribuyó al retraso de la ciencia en la Antigüedad y en la Edad Media: fuego, aire, agua, meteoros, rayos, terremotos, cometas... Finalmente, las ciento veinticuatro *Epistolae Morales,* a Lucilio, son consejos de un director espiritual a un joven sobre el trato de los esclavos, visitas, duelos, lecturas o conferencias públicas y otras cosas de la vida diaria.

16. Séneca ha sido muy encomiado y muy atacado. Desde luego, se le objeta la ingrata contradicción entre su conducta y sus prédicas. Este filósofo del desinterés era casi un prestamista. Su estoicismo es bastante elástico. Pone a Epicuro junto a Zenón y a Sócrates. Cree en la influencia de las personas más que en la influencia de las ideas, aunque no tan candorosamente como Musonio. Desconfía del conocimiento, si no ha de tener aplicación inmediata, funesta doctrina. Si su ciencia es una mera ejemplificación moral, lo mismo es su teología. Recordando que era cordobés, Nietzsche, exasperado, lo llama "el torero de la moral". Como ecléctico, se le reprocha el no ser leal a ninguna escuela (¡es lo de menos!) y no entender ninguna a fondo (lo que ya es más grave). Poco le importaba esto en el fondo, si sólo buscaba argumentos en este o el otro sistema. Lo peor es que, en puntos trascendentales, no haya podido llegar a conclusiones claras, y que incurra en contradicciones respecto a Dios, a la Providencia, a la inmortalidad del alma. En cambio, no se le puede negar la penetración psicológica, un tanto pesimista; el tino para tratar los sentimientos; la fina observación sobre las costumbres de su época. Su moral teórica es digna del mayor respeto, y a veces expone los principios del estoicismo con verdadero celo apostólico. La dignidad que predica para con uno mismo y la simpatía para el prójimo parecen de cristiano, y por cristiano secreto lo han tenido viejos comentaristas.

Su prosa es brillante y afectada, estructurada y fatigosa a la larga. Se consiente equívocos más o menos felices. Se resiente de la herencia paterna en sus esfuerzos retóricos, y huele a declamación escolar. Séneca era, con Plutarco, autor preferido de Montaigne, sin duda por la agudeza y por la variedad de motivos que trae a la punta de la pluma. En las letras españolas, a las que pertenece ya como precursor, ha ejercido influencia profunda. Épocas enteras de la prosa europea dejan sentir su huella. Lord Shaftesbury, en el siglo XVIII, para burlarse de sus contemporáneos, definía su modo de escribir con una feliz expresión: "el trance senequista".

17. Epicteto, el griego de Frigia, predica en Roma y, al sobrevenir la expulsión de los filósofos por Domiciano, se establece para el resto de sus días en Nicópolis (Epiro), donde continúa sus lecciones. Fue discípulo de Musonio y fue el maestro de los jóvenes, como lo fue Séneca de los hombres maduros. Antiguo esclavo, el tema de la libertad y la dignidad igual de los hombres —más allá de las diferencias de su situación o su estado— es uno de sus asuntos favoritos, y contribuye poderosamente a propagar la idea, ya cristiana, de la nivelación de todas las criaturas humanas ante el Creador. No habla para pocos, como los primeros estoicos, sino para todos sus hermanos. Si cree en la fraternidad, también cree en las virtudes de la humildad y en que sólo es apto para la

filosofía el que ha padecido. Los perversos y los criminales, a sus ojos, merecen más piedad que castigo y son más desdichados aún que sus víctimas. El hombre es libre porque, más que una obra divina, es una partícula o chispa del mismo Dios, o al menos tal debe ser el sentimiento que guíe su conducta. Epicteto define claramente la doctrina estoica de las cosas que están y las que no están en nuestro poder. Lo que escapa a nuestro poder no debe afectarnos —muerte, sufrimiento, enfermedades—, pues todo ello acontece por obra de la Divina Providencia, que es suma bondad, y debemos colaborar con ella mediante nuestro acatamiento. Lo que de nosotros depende es el verdadero principio del bien y el mal, está en nuestro juicio y nuestro ánimo, y se reduce a nuestra voluntad y a nuestra representación, términos ambos que, en sentido más hondo, hará después suyos Schopenhauer. De nuestra voluntad y nuestra representación dependen nuestro dolor y nuestro gozo. El animal también posee representaciones de los hechos, pero no puede, a través de la conciencia —como le es dable al hombre— convertir esa representación en voluntad, en aceptación si hace falta. "Mis abuelos, mis parientes, mis amigos, mi reputación, mi habitación, no me pertenecen. —¿Qué es, pues, lo que te pertenece?— El empleo que hago de mi representación. Nadie puede obligarme a pensar lo que yo no pienso." Su lema era: *anéchou kai apechou (sustine et obstine),* "soporta y abstente". No llegó a escribir. Su discípulo Arriano, autor también de libros históricos, recogió sus enseñanzas, *diatribes* o discursos, tal vez en ocho libros de que cuatro nos han llegado, y un epítome de la doctrina en el conocido *Manual.* Tales enseñanzas hallaron eco profundo en la mente melancólica y meditabunda de Marco Aurelio, dándose así una viva demostración del principio estoico: el esclavo mira al emperador frente a frente y hasta lo lleva de la mano.

18. Poco hay que decir sobre Dión Crisóstomo —griego de Prusa, en Bitinia—, autor de unos *Discursos morales.* Conferenciante de éxito en la corte, donde escribió un día *Contra los filósofos* ("peste de las ciudades y los gobiernos"), desterrados luego por Domiciano, en él se cumple el aviso de Epicteto, porque el dolor lo hace filósofo. Empuña el bastón de los cínicos, se envuelve en el manto corto, se echa por el mundo, soporta su ruina con resignación y ya no deja de peregrinar, para llevar su evangelio a todas partes, ni cuando recobra el favor bajo Nerva y Trajano. Su doctrina es una mezcla de estoicismo y cinismo, las dos posturas más estupendas que nos ha legado la Antigüedad si se las entiende a derechas.

19. En la tienda de campaña, mientras combatía contra los bárbaros, Marco Aurelio hacía un aparte para recoger el fruto del día y entregarse a esos exámenes de conciencia, a esos saldos cotidianos en el ejercicio de la virtud ("¿Qué he aprendido hoy? ¿Qué he hecho hoy de bueno para los demás o para

mí mismo? ¿Qué pasiones he sujetado? ¿Qué torpezas he vencido?"), práctica aconsejada por Séneca, quien la refiere al pitagórico Sextius. Y de aquí ese libro de meditaciones consagrado "a sí mismo" *(Tá eís heautón)* que suelen llamar el libro de los pensamientos o el Libro de Oro. Su fin es "defenderse contra el desaliento. Se adivina que su energía necesita templarse otra vez a cada rato. El sentimiento de la derrota a] amanecer, las inquietudes que lo asaltan, el reproche ajeno en lo que él piensa haber acertado, las molestias de la corte y la sociedad, la ansiedad del vacío interior, de la monotonía y la miseria, !as sorpresas de la carne, la violencia y la cólera, el horror de la nada que nos espera allende la muerte, he aquí otros tantos peligros contra los que intenta guarecerse en una constante meditación" (E. Bréhier.) ¿Los remedios de la filosofía? Son inciertos. La ciencia es mudable y cada día enmienda su plana. ¿Cómo confiarle el equilibrio moral? La coerción para consigo mismo o para con los demás es de poco provecho y repugna a su dulce naturaleza. El código estoico, aunque es su credo, no deja de herirlo, porque es un bloque tallado en aristas cortantes. La muerte... ¿será la muerte un consuelo? ¿Acaso una difusión de la persona en el universo, calculada para librarnos de los ajes que hacen odiosa la vejez? Esta relación entre el yo y el universo viene a ser su tema recurrente, y en ella ve el único norte del existir. El mundo tiene que ser fundamentalmente bueno, más allá de las engañosas apariencias, y el ánimo del varón virtuoso debe manar el bien sin sentirlo. Seguramente nunca se habrá pensado más ni con sinceridad mayor y mayor hondura entre el ruido de las batallas.

Después de Marco Aurelio, el estoicismo se deshace en atmósfera general. No se lo ha olvidado del todo: aún parece hablar a nuestro oído.

4. Renacimiento del idealismo ateniense

A) El platonismo

20. Del siglo II d. C. en adelante, el estoicismo va dejando el campo al platonismo. En la *Vida* novelesca de Apolonio de Tiana escrita por Filóstrato, hemos visto ya cómo se contrasta la rudeza del estoico —demócrata, devoto de la libertad, la igualdad y la naturaleza— con el refinamiento del platónico (III, 180). Estos nuevos platónicos, a quienes también nos ha pintado Luciano en su *Banquete,* eran gente de la mejor clase, que cultivaba su filosofía en círculos escogidos, lejos del pueblo, y cuyo tesoro tenía mucho de tesoro secreto, pues su sabiduría se comunicaba de unos a otros casi en tono confidencial.

El universo del estoico es un mundo de una sola pieza, trabado en infinitas interdependencias, cuyo Dios parece tener un pacto con el hombre, y donde éste, con toda la carga de su naturaleza a cuestas, es un objeto eminente. De aquí que el sabio estoico, según Séneca, "sume en un instante, por muy breve

que sea, una eternidad de bienes". Pero, para el platónico de nuevo cuño, la unidad del universo se ha roto, los seres se ordenan en jerarquías, y a través de ellas va ascendiendo el alma gradualmente, en un viaje místico de sucesivos nacimientos, de paulatina perfección. La superioridad del hombre no corresponde ya a todo su ser, sino sólo a su inteligencia. Rondamos otra vez, con los cínicos, los temas del monólogo de Segismundo (III, 25). En el concepto natural, dice Plutarco, la bestia lo acierta mejor que el ser de razón, y aun los animales son inferiores a las plantas, "las cuales carecen de representaciones y de inclinaciones capaces de contrariar la naturaleza". En este nuevo platonismo, descuella Filón de Alejandría a quien ya hemos estudiado, ejemplo sumo de esta tendencia.

B) *El aristotelismo*

21. Los últimos destinos de aquella que fue la secta peripatética (III, 3) no son tan brillantes como los del platonismo. Aquí la vitalidad de los sistemas llega hasta donde pudo llegar el gusto por las antiguas construcciones, sin avanzar un paso más. Después de Andrónico y su edición de Aristóteles, los discípulos se dedican a comentar y a esclarecer las palabras y los textos del Estagirita. Desaparecidos los comentarios de Adrasto, quedan por más antiguos los de Alejandro de Afrodisia. Pronto los libros aristotélicos son lectura obligatoria en las aulas, y el propio Plotino parte de estos comentarios escolares en alguno de sus capítulos *(Enéadas,* IV, 6); lo mismo hará su discípulo Porfirio en la *Isagoge.*

Hacia mediados del siglo IV, descuellan los comentarios de Temistio y singularmente los de Simplicio. El aristotelismo ha dejado hace tres siglos de ser una filosofía operante, pero sigue siendo base de los estudios; y poco a poco aparecen los comentarios siriacos, árabes, los del bizantino Filopón, y luego los europeos del siglo XIII. De aquí la impregnación aristotélica manifiesta en el pensamiento occidental, y de aquí la continuidad de ciertas disputas sobre la naturaleza del intelecto activo, del pasivo, del conocimiento intelectual, puntos suscitados por Teofrasto y que han de sostenerse a lo largo de la Edad Media.

Alejandro Afrodisio, por su parte, propuso al respecto la tesis de los Cuatro Intelectos: 1) el "hílico", la tabla rasa o capacidad para recibir las formas; 2) el "adquirido" o disposición que viene a aprehender lo universal, abstrayendo las formas que parecen envolver la materia; 3) el "actual" o pensamiento en acto, donde el sujeto se identifica con el objeto; y 4) el intelecto "agente", el que hace pasar de la potencia a la disposición y de la disposición al acto: pensamiento del pensamiento, verdadero Dios de Aristóteles. Por donde, al igual de los platónicos, los aristotélicos se encaminan a la teología.

5. El siglo III

22. De tiempo atrás la filosofía era una especie de religión para todos aquellos a quienes ya no podía contentar el politeísmo. Al estoico y al epicúreo, hermanos rivales, va a sumarse ahora el neo-platónico. Si es cierto que la verdadera filosofía helenística fue la filosofía del Pórtico y lo demás era confusión religiosa y eclecticismo secundario, hemos llegado al instante en que procurarán enlazarse aquellos dos orbes magnéticos, el platónico y el aristotélico, que de antaño se atraían o se rechazaban entre sí como en un imperfecto amor. Plotino, siguiendo las orientaciones de su maestro Platón, adelanta por su cuenta y nos acerca ya al cristianismo. Sus audaces construcciones nos ofrecen la estructura de un universo inteligible. La vida de Plotino ocupa prácticamente el siglo ni d. C; y ya sus discípulos Porfirio y Jámblico, a la centuria siguiente, presencian los funerales helénicos y asisten al triunfo de la Iglesia cristiana. (Edicto de Milán, año 313.)

El neoplatonismo y la obra de Santo Tomás dominan la Edad Media. Y fue un hecho trascendental para los destinos de Occidente —advierte Burnet— que Plotino haya fundado su escuela en Roma, y no en Alejandría o en Atenas, entregando así a la Europa occidental el legado de la filosofía griega. El neoplatonismo siempre vivirá a gusto en los ámbitos de la Iglesia cristiana, y el platonismo que lo engendró es parte vital en la teología del porvenir, teología con la que ninguna otra doctrina pudo juntarse sin fricciones. Troeltsch no vacila en afirmar que el futuro destino de la filosofía cristiana depende de su renovada alianza con el neoplatonismo, y que el catolicismo es la última conquista de la cultura clásica. El desconocimiento de esta verdad, según ciertas autoridades, se debe a la resistencia eclesiástica contra el maestro de Porfirio, anticristiano por excelencia. Podemos pensar que el neoplatonismo tiende el puente entre la antigua filosofía helénica y la filosofía cristiana.

23. En el siglo III, la población romana ofrece una mezcla de germanos y orientales que necesariamente afecta la vida social y religiosa, las costumbres todas y la cultura. El mundo romano, que era el mundo por excelencia, se veía amenazado de invasiones bárbaras por el norte y por el oriente. En su interior, el Imperio dejaba'sentir su fatiga, consecuencia de las sangrías y los desmedidos ensanches. Los emperadores —anodinos, buenos o malos, las más veces peleles de los ejércitos— se sucedían vertiginosamente en el trono. La gloria de los Antoninos se había oscurecido en la descendencia de Marco Aurelio, cuyo abyecto retoño, Cómodo, fue asesinado el año de 192. Al año siguiente, tras la ascensión y el derrocamiento de dos monigotes imperiales por obra de las huestes armadas, Septimio Severo logró administrar el Imperio con dignidad durante unos dieciocho años y —añaden los historiadores— "se las arregló para morir en su lecho". A la muerte de Septimio Severo (211), sobreviene una serie de asesinatos imperiales, y el cetro pasa a unos tiranos extranjeros sin tradición ni casta.

Caracalla, el hijo de Septimio Severo, resultó un segundo Cómodo, y a poco cayó de muerte violenta, para dejar sitio al increíble Heliogábalo, peste de mancebos que también ha dado su nombre a la glotonería. Los trece años de Severo Alejandro y su buen gobierno pasaron en un parpadeo. Y entre él y Aureliano, que ascenderá al trono el año 270 —el año en que murió Plotino—, se amontonan diez emperadores, como empujándose el uno al otro: convulsiones agónicas que anunciaban el fin cercano. A los sesenta años sobrevendrá la partición del Oriente y el Occidente. A los ciento, la residencia imperial se traslada de Roma a Ravena, mientras la otra mitad de la esfera descansaba en su lejanía de Constantinopla.

La decadencia del vigor político se acompaña de la decadencia moral. Aquella dureza, aquella austeridad romana parecían fábulas de los viejos. El antiguo ardor marcial era ahora afeminamiento, y nada hay más áspero que este maridaje entre el afeminamiento y la grosería.

La riqueza estaba en manos de terratenientes ausentistas. El Senado, a quien se impedía gobernar, negociar o empuñar las armas, era propiamente la "engorda" en que Porfirio Díaz dejaba dormir y enmuellecerse a los viejos caudillos, cuya posible rivalidad desarmaba condenándola a la pena, a la castración del ocio perpetuo. En cuanto al populacho, hacía mucho que se dejaba prostituir en el régimen del *panem et circenses.*

La peste y la decadencia despoblaban las tierras romanas, por donde ahora se diseminaban los teutones y los semitas. Los huecos de la despoblación se llenaban con elementos exóticos. La civilización greco-romana estaba resguardada por unos ejércitos de bárbaros. La mudanza se aprecia aún en el paso del vegetarianismo a la carne y a la cerveza. A veces, el cambio es para bien, como en el rechazo general de ciertos desvíos eróticos tradicionales que repugnaban al cristianismo y a los hombres del Norte. A veces, el cambio es para Mal, como en la crueldad de las leyes penales, el abuso del "tercer grado" y la tortura aun para los hombres libres, y el recurso a la hoguera, a las espantosas "llamas vengadoras" que el paganismo no conoció. Sólo el férreo puño de Diocleciano pudo detener un instante la ola de salvajismo, a cambio de encerrar a todos en castas de oficios hereditarios y de dejar a los pueblos exangües a fuerza de impuestos imposibles.

En el mundo del pensamiento y las artes, ¿qué acontecía? La literatura latina había dado en Apuleyo su última flor embriagadora y viciosa. El breve renacimiento griego del siglo H, con Plutarco y Luciano, resultó efímero y engañoso. Aunque no faltaban buenos retratistas, arquitectos, ingenieros, la inventiva daba el paso a la imitación y a la rutina.

La religión es entonces como una sed desordenada. Lo mismo se arrojan los devotos a los pies de las deidades paganas, muy venidas a menos, que a los pies de las deidades traídas de Egipto, Siria, Frigia o Palestina. La vieja teología perdía los dientes y se entregaba a los seniles balbuceos de los misterios

orientales. Toda extravagancia era permitida, y sólo se perseguía a los judíos y a los cristianos, y más por su resistencia a la adoración imperial y al juramento del Estado ("el saludo a la bandera", diríamos hoy) que no por razones directamente religiosas. La religiosidad lo mismo se manifestaba en extremos de misticismo solitario que en el anhelo de agruparse en alguna fraternidad o *thíasos;* lo mismo en la teosofía o en la magia. Y muchos lo aceptaban todo a la vez, para multiplicar las posibilidades de salvación: caricatura del *pari* de Pascal. Lo que importaba era, de algún modo, contar con sostenes sobrenaturales y, a ser posible, obtener la comunión con Dios. La impiedad de que Luciano hacía gala cincuenta años atrás hubiera sido ahora intolerable. Y como la filosofía vino a ser la expresión intelectual de las religiones personales, es difícil distinguir el sincretismo religioso del filosófico.

Éste es el mundo en que aparece Plotino, a quien muchos colocan por encima de Platón o Aristóteles, y muchos tienen, en todo caso, por el pensador más "sublime" entre Aristóteles y Spinoza.

24. El pálido panteón romano conservaba su vigencia, una vigencia vergonzante, con sus numerosas y tenues sombras: Domiduca, Volupia, Pertunda y otras entidades casi invisibles. Junto a esto, se rendía culto al "genio" de la persona, de la familia, de la ciudad, del oficio, y ante todo, al emperador reinante: culto éste aceptable para los romanos como para los griegos o los asiáticos, si se exceptúa a los judíos. La aridez religiosa de Roma absorbía con anhelo las nuevas humedades místicas y mágicas llegadas de Oriente. Entonces, como en Baudelaire, toda la naturaleza será un templo de vivientes pilares, que se hablan y se corresponden entre sí mediante extrañas emanaciones e influencias mutuas. Aun Plotino parece un poco tocado por la magia ambiente, en razón de su mismo respeto para las misteriosas afinidades y simpatías de las cosas. Aun él cree en esos espíritus mediadores entre cielo y tierra de que habla Apolonio de Tiana, "demonios" en el sentido pagano y, para el cristianismo, "demonios" en el sentido moderno.

25. La contribución de Egipto fue el culto de Isis, la más importante entre las adoraciones intrusas; la contribución de Frigia, la *Magna Mater,* Dea Siria o Cibeles. Estas deidades arrastraban consigo un cortejo de acompañantes —el perro Anubis, el sol Harpócrates (el niño Horus), Osiris, Serapis, Sabacios (el Dióniso de Tracia), Atis, la Atargatis, el renaciente Adonis, Astarté, etc.— y eran celebradas con desfiles y festejos, sacrificios de toros, bautismos de sangre; contaban con cuerpos de sacerdotes y eunucos, con un ritual de misterios y aun con sagrarios propios.

En el mundo persa era muy conocido de tiempo atrás el dios solar llamado Mitra. Como las dos diosas exóticas, Mitra se deslizó en Roma buscando afinidades más o menos auténticas con el panteón greco-romano. Si Isis era eminentemente una

adoración de las mujeres, Mitra era un dios de los soldados y aventureros. Entre sus hipóstasis figura el Shamash caldeo. Lo acompañan signos zodiacales y enigmas astrológicos. Mitra llegó a ser considerado como un "protector del Imperio". A través de él, la noción persa de la dualidad religiosa —el principio del Bien y el principio del Mal— logró adueñarse de las mentes, aunque el helenismo de la buena época rechazó siempre el mazdeísmo persa y la idea de los anti-dioses. De modo que Mitra nunca logró en la culta Grecia el crédito que logró en Roma. Aquí Mitra se disfraza de Ormuz, y Arimán comienza a confundirse con Satanás. El Infierno medieval recogerá juntamente el legado de estas nociones persas y de otras que se elaboraron en literatura judeo-cristiana. La doble faz del maniqueísmo, tenaz herejía de la Edad Media, es otra reliquia persa trasladada a Occidente. Todo este orbe de vagas ideas tiende a presentar la existencia moral como una batalla contra el Enemigo Eterno, dando a la conducta una tónica varonil, y a la unión entre los fieles un sabor de fraternidad de Armas.

26. Es característica de este sincretismo o *theocrasia* el que todas estas divinidades extrañas, en vez de combatir entre sí o contra los antiguos dioses paganos para "apoderarse de la plaza", convivieron lado a lado y en perfecta armonía, aunque cada una aspiraba al mando supremo así en la tierra como en el cielo, a diferencia de lo que acontecía con el antiguo politeísmo, religión bilingüe en que la muchedumbre de entes divinos estaba subordinada a Zeus-Júpiter. La divinidad, decía Temistio, se complace en la diversidad de los homenajes que se le rinden. El paganismo nunca tuvo dogma ni temor de las herejías. Plutarco afirma que, bajo diferentes nombres, todas las religiones son una misma. Todo era legítimo, salvo el ser ateo; aun las peores supersticiones, la demonología y la magia, la brujería, la adivinación por los sueños. La astrología, singularmente, era la "reina de las ciencias", y todavía deja herencia en el habla de nuestros tiempos. Pues ¿no decimos "el jovial", "el saturnino", "el lunático"? Tales fueron las pesadillas que el cristianismo logró disipar más o menos. Su verdadero enemigo no era el paganismo ya exangüe —objeto de las polémicas retóricas de los padres—, sino aquellos proteiformes cultos orientales. Pero, en las controversias de uno y otro bando, se finge ignorar al verdadero enemigo. Los cristianos apenas mientan a Mitra, así como Plotino calla el nombre de los cristianos, contra los que sólo arremeterá Porfirio su discípulo.

27. Las ideas sobre el más allá —la "escatología"— pueden examinarse con referencia al sitio, al tiempo y a la sustancia: que las más cultas religiones confunden en una sola noción. 1) el mundo prometido no está aquí, sino en otra parte; 2) no es de hoy, sino de mañana; 3) no hay que buscarlo en la apariencia, sino en una realidad más honda. Con excepción del epicureismo, el siglo II d. c. se inclinaba a creer en una indecisa supervivencia de las sombras y en la aparición de

los espectros. El orfismo y el pitagorismo, transformados ahora en neopitagorismo y neoplatonismo, prometían la inmortalidad del alma casi como hoy se la entiende, acompañada de las habituales ideas sobre la justicia distributiva, la existencia terrestre entendida como una prueba, etc. Unos esperaban la persistencia del yo; otros, su fusión con la deidad; aquéllos, su metamorfosis en una manera de dios, o al menos, un mediador entre tierra y cielo. Junto a esto, se mantenía viva la vieja obsesión: el ciclo de las reencarnaciones, revestido ahora en mitos ofrecidos por las religiones orientales y que cobraron auge creciente. Y el que ciertas "verdades" se comunicasen a modo de iniciaciones o mensajes secretos las hacía aún más atractivas, porque así es la flaqueza humana. Las antiguas prácticas esotéricas, como las de Eleusis, conocieron una última primavera y si los apologistas cristianos clamaban contra ellas era precisamente porque pretendían disfrazar las genuinas ansias religiosas bajo vestiduras paganas. Se buscaba la compenetración divina a través de comuniones y orgías, ayunos y matrimonios místicos o su equivalencia; y en todo caso, se intentaba deslumhrar al devoto con fastuosas y solemnes exterioridades, con penumbrosas escenas y enigmáticos dramas: síntomas de las creencias emocionales que han sufrido ya la bancarrota de la razón.

28. En el siglo d. c, la profesión de judaismo prestaba a los no romanos algunas ventajas políticas y comerciales. Todavía en el siglo ni los judíos eran una clase privilegiada: véase el relato de Orígenes sobre la autoridad del Etnarca en Palestina. Filón y Josefo presentaban el judaismo como una religión filosófica que bien podía ser aceptable a un griego. En Antioquía y otros lugares, muchos griegos se dejaron catequizar, aunque no al extremo de circuncidarse. Hasta la última sublevación bajo Adriano, el judaismo había sido un serio rival del cristiano. Pero todo comenzó a cambiar con el edicto de Antonino Pío que prohibía la circuncisión de los genitales. Sobrevinieron violentas reacciones, exacciones y matanzas. Los judíos abandonaron la campaña de proselitismo y se replegaron a solas con su fe. Abandonaron también la máscara helénica y volvieron a su antigua fisonomía oriental. Ahora su secta era acusada de espíritu antisocial y antipatriótico; y, además, de ateísmo, por su falta de respeto para las demás religiones y por su ausencia de objetos culturales y de imágenes. En tanto, el cristianismo avanzaba entre derrotas y victorias. La gente cristiana distaba ya mucho de ser aquella modesta y escondida sociedad filantrópica —*tenebrosa et lucifugax natio*— teñida de intención religiosa.

7. PRECURSORES DEL NEOPLATONISMO: NEOPITAGÓRICOS Y GNÓSTICOS

29. La semilla que lanzó Platón —"cristiano anterior a Cristo", dijo Nietzsche— tardó seis siglos en brotar. Antes que pudiera surgir el

neoplatonismo, tuvo que acontecer una completa transformación en las antiguas escuelas. Heráclito y los cínicos desembocaron en el estoicismo; los atomistas y los cirenaicos, en el epicureismo; los eléatas y los megarenses, en el escepticismo postaristotélico. Salvo el caso de los epicúreos, Platón influía desde lejos en todos ellos. Pero los profesores atenienses no acertaron a preservar las visiones espirituales de Platón, y pronto la Academia se entregó a un árido devaneo en el terreno de la moral, de que al fin pudo librarse un día, acercándose nuevamente al maestro a través del escepticismo. Esto aconteció como consecuencia inevitable de la vecindad entre las cuatro grandes sectas de Atenas al comenzar el siglo III, a saber: académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos.

El platonismo se hizo ecléctico y acabó en una filosofía de la revelación. Los primeros filósofos habían sido cosmocéntricos: los siguientes fueron antropocéntricos; los últimos, teocéntricos. Su insistencia en lo suprasensible como única realidad verdadera, y su fe en la inspiración, los devolvieron a la autenticidad platónica. No olvidemos, sin embargo, que el neoplatonismo no fue cunado en Atenas, sino en Alejandría, tierra hospitalaria y encrucijada del Oriente y del Occidente. Pues la Academia oficial de Atenas, con sus diádocos a la cabeza, comenzó entonces a arrastrar una existencia secundaria, y luego se vio irremisiblemente atraída a la escuela de Plotino, hasta que por fin Justiniano cerró sus puertas (año de 529).

30. Entre las doctrinas que rodean y preparan el neoplatonismo toca al neopitagorismo el primer turno. Él pitagorismo de vieja cepa, doctrina teórica, desaparece prácticamente desde el siglo IV a. C, como la abeja en el vuelo nupcial, tras de fertilizar acaso a Sócrates y seguramente a Platón. Pero el pitagorismo sobrevive ahora transformado, trabado en las disciplinas llamadas órficas, como un culto de misterios, y en esta apariencia representa la más robusta corriente mística que llegó a bañar los suelos de Grecia. Los ascetas de la secta pitagórica —abstinentes y vegetarianos— habían abandonado ya todo interés por el dogma para los días de Aristóteles. De su antigua doctrina sólo conservaban la historia del dios, la experiencia "dramatizada" sobre la redención del alma. El conferenciante Nearco, en Torento (209 a. c), y Enio el traductor de Epicarmo, mantienen el fuego. Publius Nigidius Figulus, un amigo de Cicerón, intenta fundar en Roma un "club pitagórico". Pero ya para los días de Séneca —aunque éste admira la moral de los Sextios— el pitagorismo romano se ha desvanecido. Sin duda conservaba mayor vitalidad el de Alejandría, puesto que, hacia el año 100 a. c, dio nacimiento a la literatura gnómica de los *Versos de Oro,* hermosos preceptos en hexámetros. La *Tabla de Cebes* y el *Florilegio* de Estobeo conservan fragmentos de índole semejante, impregnado de platonismo. Cuentan entre los primeros pitagóricos el ya mencionado Apolonio de Tiana y el

adivinador Moderato de Gades. Apolonio, cuya vida escribió Filóstrato para la emperatriz Julia Domna, es un taumaturgo con irisaciones de Cristo pagano y santón de la India y el Ganges. Por su parte, Moderato traía alguna doctrina: enseñaba que la "mónada" era el principio del reposo y de la armonía, y la "diada" el principio del cambio y la multiplicidad.

Durante los dos primeros siglos cristianos, los pitagóricos han caído en el general eclecticismo, conservando apenas los rasgos distintivos y elementales: el complicado simbolismo numerológico, la fe en la revelación divina y la obediencia a la disciplina corporal. Los números no sólo eran para ellos signos, sino esencias y hasta criaturas o bien tipos creadores. Su teoría del conocimiento mezclaba las tesis de Platón con las categorías de Aristóteles. Su cosmología declaraba que el mundo es eterno, y la raza humana, inmortal. Las almas recorrían aquel ciclo de reencarnaciones impropiamente llamado *metempsícosis, y* que más bien pudiera llamarse *metensomatosis o palingenesia,* puesto que mudan los cuerpos y no el alma. Y como las reencarnaciones son otras tantas pruebas disciplinarias o trances de castigo, el ideal es escapar a ellas definitivamente. Se ha dicho que el pitagorismo fue un esfuerzo por "intelectualizar" la religión órfica sin alterar sus formas sociales. El orfismo propone la visión o *theoría* como medio de comunión divina: los pitagóricos convirtieron esa "teoría" en una "idea", y acabaron por alejarse de las meras excitaciones emocionales, en busca de la más serena sabiduría. El ascetismo no había de ser tortura, sino más bien levedad y desembarazo, despego de las importunidades y adiposidades corpóreas.

31. El griego Plutarco, nacido de buena familia en Queronea hacia mediados del siglo d. c, estudió primero matemáticas, y después filosofía en Atenas. Más tarde visitó a Roma, donde aprendió el latín. Llegó a arconte de su ciudad natal y fue regidor de los Juegos Píticos. Vivió muchos años y escribió mucho. Se lo conoce por sus *Vidas paralelas y* sus *Obras morales.* De él nos quedan cincuenta biografías, ochenta y tres escritos varios y veinticuatro fragmentos. Plutarco es un platónico de un eclecticismo ya muy blando y muy literario. No fue un gran filósofo, ni la verdad era su mayor preocupación. Carece de mente especulativa. Sus genuinos intereses son éticos y religiosos. Es moderado y, más que eso, conservador; fino psicólogo, tolerante y aun optimista. Respeta las tradiciones y los ritos establecidos; acude a la autoridad para resolver sus dudas, y cuando la autoridad le falla, todo lo suspende y corre el velo con respetuosa docilidad. Es aficionado a explicar con mitos el destino del alma. Le repugnan los epicúreos; lo atraen Platón, Aristóteles, los estoicos y los pitagóricos. Su problema por excelencia es el origen del mal, en cuyo planteo se acerca más al maniqueísmo que ningún otro pensador griego, y habla con respeto del Ormuz y del Arimán de los persas. En su dualismo, el mal principio no podría ser la sorda materia, sino un verdadero

poder espiritual, el Alma del Mundo (nombre que dignificará Plotino), el cual se opone a Dios y del cual proceden cuantas deficiencias, perversidades y manifestaciones negativas encontramos en todas partes. La materia no es más que una víctima pasiva: es la materna Isis Egipcia, es la Penía o escasez platónica. Los dos principios se combaten en el interior del hombre. Nuestro espíritu es nuestro buen dominio, superior a nosotros mismos y a nuestra alma. El espíritu es inmortal y el alma es mortal. El Alma del Mundo no es capaz de contrarrestar a Dios. El Dios Supremo gobierna a través de sus ministros, dioses y demonios subordinados en jerarquías, que son personas y no fuerzas o leyes naturales como en los estoicos. Los demonios, clase inferior, se extienden como espíritus humanos que han acabado ya el ciclo de sus reencarnaciones. Cada hombre posee uno, o dos según Empédocles. Uno de ellos es el mal genio, el que apareció a Bruto en los Campos Filípicos. Estos malos genios se suman de cierto modo para integrar el Alma del Mundo o principio de la maldad. Finalmente, olvidando la mejor tradición platónica, Plutarco piensa que el mundo fue creado en el tiempo, aunque el tiempo es un orden universal que comenzó con el mundo.

32. Para Máximo de Tiro, otro ecléctico, suerte de maestro religioso que floreció bajo Antonino y Marco Aurelio y dejó cuarenta y un conferencias en griego *(Dialéxis),* las leyendas y el mito son símbolos populares que hacen tangibles las verdades de la filosofía. Adora en los demonios benéficos, mediadores y ángeles guardianes del paganismo, y adora en el divino Platón, aunque todavía pone por encima de éste y de Sócrates a Diógenes el Cínico. Con leves diferencias, recuerda a Plutarco. Acepta, con los estoicos, que la imperfección es inseparable de la naturaleza finita y limitada, tal como ella se manifiesta en las cosas individuales, aunque de cierto modo esta natura leza completa y perfecciona el universo en conjunto. Acepta, con la Academia y el Liceo, que los bienes externos son realmente bienes y no cosas indiferentes como para los estoicos; pero a la vez afirma con los estoicos que la virtud en sí es suficiente para la felicidad, y que ni la buena ni la mala fortuna pueden de veras afectarnos.

33. Gayo, maestro en Esmirna hacia el año 152 de nuestra Era, se esforzó por hacer entrar las nuevas especies del platonismo en el cuadro tradicional de la lógica, la física y la ética, y afirma que el mundo es eterno, y la naturaleza de su Dios trascendente está determinada por una doble negación (no es bueno ni es malo, cualificado ni no cualificado), al modo de lo Uno en el *Parménides* de Platón, cuyo conocimiento se llega por la abstracción y la analogía. De él proceden, a la vez, Albino y Apuleyo. Albino, como Máximo, admite un ejército de mediadores entre cielo y tierra y cree que el mundo es obra de dioses menores y ángeles tan distantes de Dios que realmente "se le van de la mano". Con todo, su mundo es eterno y no creado en el tiempo (Aristóteles).

34. Apuleyo, el abigarrado novelista africano —tan mezclado de condimentos en su mente como en su estilo latino, y a quien se ha llamado el Huysmans de la Antigüedad—, era también un pensador distinguido, inclinado a la filosofía y hasta religioso al modo decadente. Su abundante obra trae preciosas noticias sobre aquella época que resolvía los más diferentes metales. Su Dios era impasible e inaccesible, como el de Aristóteles. Cree en las eternas Formas o Ideas. Le atraen las supersticiones acarreadas por los últimos sacudimientos paganos a causa de su inaplacable apetito de folklorista. Ve espíritus y espectros, practica sacramentos y oráculos, magia blanca y adivinación. Su "Lucio", en las *Metamorfosis* (obra llamada también *El asno de oro),* se entrega a la gloriosa Isis en una apoteosis final, celebérrimo pasaje donde algunos se empeñan en descubrir un desahogo autobiográfico.

35. Quedan en fragmentos varios escritores platónicos de fines del siglo II d. C. —Severo, Cronio, Ático, Harpocración, si éste pertenece a esta época y no a la de Tiberio—, que repiten las doctrinas ya en boga. El más importante es Numenio de Apamea, un griego que pretendía volver a las auténticas enseñanzas de Pitágoras y de Platón, pero, de paso, también aceptaba a los magos persas, a los egipcios, a los brahmanes y aun a los judíos, a quienes por primera vez considera aquí con respeto la filosofía pagana. Parece que él tambiénllamaba a Moisés "el Profeta"; Platón era, a sus ojos, "el Moisés de la lengua ática"; y aludía con deferencia a Jesús, aunque sin nombrarlo. En esto difiere de su contemporáneo Celso, otro griego que cuenta entre los tempranos adversarios del cristianismo. Éste, naturalista y determinista al modo estoico, acusaba al cristianismo de ser una mera degradación supersticiosa del platonismo.

Numenio ha sido considerado alguna vez como el fundador del neoplatonismo, lo que con razón objetó Amelio, reclamando esta honra para su maestro Plotino. En Numenio la influencia de Filón Hebreo es innegable. Distingue el Ser Supremo del Segundo Dios, Demiurgo o Creador, en quien concentraba aquellas legiones de divinidades menores que, para el platonismo de entonces, se encargan de administrar el universo, y a quien atribuía caracteres semejantes al Logos cristiano —alejandrino, tal vez por influjo de los gnósticos medio-convertidos. El Ser Supremo era según el un ente ocioso que sólo existía en lo espiritual. El Segundo Dios era, en cambio, un poder activo, derivado del Primer Principio y que existía también en el mundo de los fenómenos; dualidad explicada por los neoplatónicos cuando declaran que es espiritual por su esencia y "fenomenal" por su acción. Nuestro mundo era el Tercer Dios. De suerte que aquí tenemos tres figuras —el Supremo, el Creador y el Creado—, aunque no iguales en dignidad y gloria. Hay dos Almas: la racional y la irracional, idea muy difundida en la última filosofía griega. Y hay asimismo dos Almas del Mundo, una buena y

otra mala, que es la Materia. La Materia, aunque dotada de actividad espiritual, es recalcitrante y opuesta a la buena Alma del Mundo. De aquí una dualidad en el mundo como en el hombre, quien a su muerte entrega su alma al principio, bueno o malo, de que ella procede, aunque no sin pasar antes por una cadena de reencarnaciones. Proclo nos cuenta que Numenio describía el ir y venir de las almas por las avenidas de una celeste mansión, última apariencia de la mansión de Hades.

36. Amonio Saccas, antiguo mozo de cordel cuyo apodo viene del saco que llevaba consigo, de quien se dice que dejó el cristianismo por la investigación filosófica, fue muchos años maestro de Plotino. Se empeñaba en reconciliar escuelas rivales. Era un autodidacto, o mejor, un *theodídaktos,* como Boehme, el zapatero remendón de Goerlitz. No ha dejado obra escrita, no es fácil apreciarlo. Porfirio dice que nació de padres cristianos y prefirió retornar al paganismo. Hierocles asegura que se proponía reconciliar a Aristóteles con Platón. A fines del siglo iv. d. c, Nemesio le atribuye dos argumentos: uno sobre la inmaterialidad del alma, otro sobre la unión del alma y el cuerpo. Amonio demostraba la naturaleza inmaterial del alma arguyendo que todas las cosas materiales son divisibles y se encuentran en estado de perpetuo cambio y disolución, por lo que requieren algún principio que les dé atadura y asiento y mantenga su identidad y cohesión. Si ella fuera material, necesitaría a su vez fundarse en otro principio anterior que la garantizara, y así caeríamos en la regresión infinita (de que nos hablaba Enesidemo: III, 53). Alguna vez, en suma, tendríamos que llegar al punto de arranque inmaterial, único elemento que explica la conservación en la variedad, y la renovación en el incesante desgaste. Además, los elementos materiales, en cuanto se enfrentan, se mezclan, se confunden y dan de sí otros nuevos cuerpos. Sólo el alma, por lo mismo que es inmaterial, puede estar presente en el cuerpo sin mezclarse ni perder su naturaleza. Si, en efecto, la unión del alma con el cuerpo alterase la esencia del alma, ella no podría más animar al cuerpo, puesto que su esencia es la vida misma, y si dejara de ser lo que es cesaría la vida, y el cuerpo se derrumbaría, inerte. Plotino repitió estas razones, o bien, *a posteriori,* algunos empezaron a atribuirlas a Amonio.

37. Entre los discípulos de Amonio, encontramos, además de Plotino, a los dos Orígenes (uno de ellos, el filósofo cristiano en quien pronto hemos de tratar), y también a aquel Longino que pasa por haber sido autor del *Tratado de la sublimidad,* monumento de la teoría literaria, quien fue asimismo comentarista del *Fedón* y el *Timeo.* Como Amonio, Longino atacó la tesis estoica sobre la materialidad del alma y especuló en torno al Demiurgo y a las Ideas platónicas. ¿Son las Ideas independientes del Demiurgo y anteriores a él? Así lo ha creído

Longino. ¿O son las Ideas pensamientos que se revuelven en la mente misma del Demiurgo? Para Plotino las Ideas venían a ser los modelos conforme a los cuales esculpía el Demiurgo sus creaciones, pero estos modelos le eran dados por la Inteligencia Divina.

38. Se admite que el *Corpus Hermeticum* —supuestas revelaciones del dios Hermes— data de fines del siglo III d. C. y es, por consecuencia, posterior a Plotino. Pero no muestra el menor asomo de su influencia. El *Pemandro (Poímandros)* sostiene la teoría "activista" sobre la existencia de Dios, reduciendo a voluntad. El *nóus* es el Alma de Dios. La segunda y la tercera hipóstasis son, como en el neoplatonismo, Espíritu y Alma. El mundo fue creado en el tiempo, pero —singular innovación— existiría eternamente, como sucedía conlos dioses de la mitología pagana. Es decir, en la creencia vulgar;pues conviene percatarse de que, para el verdadero pensamiento filosófico de los griegos, la eternidad hacia adelante exige la eternidad hacia atrás.

Los escritos herméticos son vagamente atribuidos a Hermes Trismegisto y se dan por frutos de inspiración. Mezclan la filosofía griega, la *Septuaginta* y el Nuevo Testamento. Abundan en contradicciones y poseen escaso valor. El mundo es allí el Hijo de Dios, pero al mismo tiempo, la suma de todos los males. El espacio es incorpóreo, pero también es un cuerpo. Las almas humanas pueden Y no pueden ser transferidas a los animales, etc. La verdadera importancia del *Pemandro* está, precisamente, en darnos un testimonio irrecusable sobre la "filosofía de manga ancha" a que había llegado el pensamiento alejandrino, y en ser considerado como autoridad para la llamada *gnosis,* en el más vulgar de los sentidos.

39. Sobre Filón, a quien consagramos el fin del capítulo anterior, debemos añadir aquí que el desarrollo de su doctrina conduce derechamente al platonismo, con esta salvedad propuesta por Heinemann: en Filón, aunque Dios envía sus "poderes" al mundo, el mundo es siempre exterior a Dios y, en consecuencia, sólo posee un valor relativo. En Filón no hay, como en Plotino, jerarquía de los poderes creados. Pero el éxtasis, como lo entiende Filón, prepara ya el neoplatonismo. Filón fue, dice Caird, "el primero en reconocer las dos grandes necesidades de la conciencia religiosa: la de alzarse desde lo finito hasta lo infinito, y la de encontrar el Absoluto trabado en lo finito".

40. El platonismo cristiano de Alejandría tenía por centro una famosa Escuela de Catequismo, cuyo fin era alcanzar la *gnosis* o profundo entendimiento de Dios. La escuela daba también sitio permanente al estudio de los textos bíblicos, y en ella se leían y comentaban todos los filósofos, menos los epicúreos, considerados generalmente como ateos a pesar de sus esfuerzos por explicarse. El segundo y el

tercer regente de esta escuela fueron San Clemente y Orígenes, los dos paisanos de Plotino y Orígenes, al parecer, discípulo por otra parte de Amonio Saccas. Una breve referencia a ambos es aquí indispensable, aunque invadamos ya el campo cristiano.

a) Clemente dice haber recogido en sus libros sólo la parte más popular y accesible de su doctrina. Su principal objeto parece que fue el defender la filosofía cristiana, sospechosa a ojos de los mismos cristianos, como hoy, para los creyentes vulgares, lo son la crítica y la ciencia. Su teología es marcadamente platónica. Dios está por encima del tiempo, del espacio y de lo Uno. Es un ser moral cuya voluntad está en el bien. La Segunda Persona o Logos-Cristo corresponde a los atributos del "Prólogos" en el *Cuarto Evangelio* y sin duda en el *noús* platónico. Por lo demás, nada se nos explica sobre la relación del Espíritu Santo y el Alma Universal del Platónico. Clemente se interesa más en el aspecto ético que en el metafísico de los problemas, y de aquí su simpatía para los estoicos. Admite dos vidas: la natural y la espiritual, según la fe o según el conocimiento. La fe es una "anticipación voluntaria de lo no visible". Por donde se advierte la cooperación de la voluntad con la fe, cuyo encaminamiento debe ser la investigación. El conocimiento de Dios es como una semejanza con Dios. El gnóstico, aprendiz de virtud, se distingue por dos cualidades: *apátheia* o desprendimiento de toda pasión, y amor, hierofante de los más altos misterios (V. "apatía", III, 42).

b) Orígenes fue el primer gran humanista del cristianismo, aunque se muestra más familiarizado con la *Biblia* que con la filosofía griega (fuera del estoicismo y un leve sabor de Platón). Rechaza el materialismo estoico de que no acertó a libertarse el propio Tertuliano, y Dios le aparece como Espíritu incorporado en todo. En la Segunda Persona de la Trinidad, distingue los atributos eternos de aquellos que le fueron asignados a la hora de la Encarnación, y, a diferencia de San Clemente, intenta determinar el oficio del Espíritu Santo para con el mundo. Nuestro mundo tuvo un comienzo en la creación *ex nihilo:* pero no es más que uno en la innumerable serie de mundos que no conocieron un comienzo en el tiempo. Todo empieza y ha de acabar en la unidad. Primero fueron creados los espíritus inocentes, de que algunos cayeron después por su propia culpa. Otros, los ángeles buenos y las estrellas (pues los cuerpos son incorporaciones de almas), se mantuvieron indemnes. Nuestro mundo es campo de prueba y castigo para las almas perversas, que aquí expían su pecado ante-natal. Acepta, pues, Orígenes la teoría platónica de la caída, pero no la reencarnación. El alma reacia, a la muerte, queda alejada del Espíritu. El Dios que se nos manifiesta desde afuera es ilusión de nuestra mente: Dios nos habla siempre desde adentro.

Orígenes se desvió de la ortodoxia por su anhelo de que se salvaran todas las criaturas, ya fundándose en la bondad de Dios, ya en la idea platónica de que el hombre posee una naturaleza espiritual, la cual es imperecedera. Quiso hacer

para el cristianismo lo que Plotino había de hacer para el paganismo, librándolo de los bárbaros, gnósticos "orientalizados". Lo pagó aceptando al fin el compromiso "helénico" de una religión espiritual e idealista para los cultos, y un catecismo supersticioso y medio pagano para las masas.

41. La palabra "gnóstico" empieza a aparecer durante la primera mitad del siglo II d. c, aunque ya *gnosis* se usaba desde un siglo atrás en limitado sentido técnico. "Conocimiento" y "fe" parecían señalar sendos partidos de la Iglesia por los días en que se escribió el *Cuarto Evangelio,* que evita cuidadosamente ambos términos. El gnosticismo no es una secta, sino una tendencia, muy cambiante por lo demás. El gnóstico busca el conocimiento esotérico de lo divino, sea por la vía metafísica de las enseñanzas secretas, sea por el rito Mágico y sacramental, o bien finalmente por la mística o inspiraron. El gnosticismo, nacido en Siria, despide un intenso aroma asiático y fue siempre algo repulsivo al helenismo, el cual es ya una representación europea del universo. El gnosticismo se entrega ciegamente al rapto, lo que nunca aceptó seriamente la filosofía griega —hiciera el pueblo lo que hiciera—, pues ella se encontró el mito ya creado, como un crecimiento espontáneo y silvestre, y sólo lo empleó por metáfora. La mística del gnosticismo, en cambio, alcanza una floración viciosa.

El gnosticismo comenzó en Oriente antes de Cristo, produjo la literatura hermética y adquirió ímpetu cabal mediante el contacto con el cristianismo. Es una suerte de cristianismo extravagante que había de prender en Babilonia, Persia y Egipto. Pero, sin el respeto a la tradición propia del cristiano medio, el gnóstico era un liberal harto revolucionario, nada inclinado al proselitismo, ni a la pura filosofía o a la ciencia, en su sueño de libertar al espíritu de la carne y merecer la comunión de Dios.

Por supuesto, necesitaba algún pretexto filosófico, y así elaboró una suerte de platonismo bárbaro, donde la historia se vuelve poema dramático entre personas alegóricas, algo a la manera de William Blake. Aunque hay muchas variantes, los gnósticos creen generalmente que, más abajo de Dios Padre, circula una muchedumbre de espíritus en pareja de macho y hembra. Juntos, constituyen el *Pleérooma o* totalidad de los atributos divinos. Valentino llama a estos seres los Eones, y con la correspondencia de las Ideas platónicas. Uno de estos Eones, Sophía cayó de algún modo, y su culpa determinó el nacimiento del mundo, mediante la acción del Demiurgo o Creador, hijo de Sophía, ser más bien ciego que no perverso, identificado nada menos que con el Dios de los Judíos. El alma no sólo anhela escapar a la tiranía de este ente sin inteligencia. Roto el *Pleérooma* por la falta de uno de sus miembros, acude a la redención un Eón superior, el Cristo, con carácter de Salvador: verdadero caballero andante, resuelto a recobrar a la vagabunda Sophía y volverla al redil paterno. Todo esto se revuelve con "masonería" y ritos mágicos, ascetismo no siempre muy depurado,

capillas, misterios, escuelas, charlatanería, ilusionismo. La *Pistis Sophía,* curioso tratado, nos hace saber que el niño absorbe el mal con la primer leche, por ser materia; que hay en el hombre una necesidad de pecado y que la redención corresponde a los sacramentos.

La disputa entre gnósticos y cristianos sobre puntos del Antiguo Testamento hace que la Iglesia cierre el puño y se imponga una organización más rigurosa. Ya para los días de Plotino, el gnosticismo apenas alienta. Su último campeón digno de nota, Bardesano, fallece por 240. Y Plotino, que ve en el gnosticismo una caricatura de su sistema, se aplica a rematarlo. Se acuerda de que es discípulo de Grecia, y le irrita singularmente el pesimismo de los gnósticos respecto al mundo sensible: se acuerda de que es asiático, y le irrita la resistencia de los gnósticos para conceder que el sol y las estrellas sean mansiones de la deidad. También debe de haberle impacientado la cristología de los gnósticos y el que se adjudicaran tenazmente el nombre de cristianos. Además, según Plotino, los gnósticos yerran por cuanto intercalan demasiados hitos innecesarios en el mundo espiritual, excluyen sin razón la influencia divina en toda una zona de la naturaleza —que es este mundo material—, refieren el mundo fenoménico a la caída del Alma, niegan el politeísmo, creen en la creación temporal del mundo, pretenden hacer curaciones taumatúrgicas, etcétera.

42. La última de las grandes filosofías paganas, elaborada por Plotino en el siglo III d. C, acusa el impacto de la religión sobre la mente especulativa. También puede decirse que el neoplatonismo resulta de una amalgama entre los grandes sistemas clásicos de Atenas y los misticismos orientales. En general Plotino reconoce explícitamente su deuda para con muchos predecesores, actitud deferente muy característica de su época. Desde Aristóteles, ningún gran filósofo había sido tan adicto a Platón, y San Agustín llega a considerarlo como un Platón redivivo. Plotino declara que sus tres hipóstasis divinas —lo Uno, la Inteligencia y el Alma— no sólo vienen de su maestro Platón, sino también de Parménides, Anaxágoras, Heráclito, Empédocles; y a cada paso insiste en que él no dice nada nuevo, nada que no hayan dicho ya los antiguos, aunque él se detiene ahora a explicarlo. En general, el pitagorismo sólo llega hasta él en la medida que lo aceptó Platón, y el simbolismo de los números, tan importante en los neplatónicos posteriores, apenas le preocupa. Aristóteles le parece un aliado para combatir el materialismo de estoicos y de epicúreos; pero rechaza sus categorías y no declara cuanto hoy pensamos que le debe: así la importante distinción entre la *dynamis* y la *enérgeia,* la definición misma de lo Uno en términos acaso tan aristotélicos como platónicos, la "actividad" de las Ideas, la eternidad del mundo, ciertos puntos de psicología y aun de biología. De aquí que los comentaristas de la siguiente generación, y aun Porfirio, insistan en que Plotino procuraba reconciliar a Platón con Aristóteles (acaso violentando a éste un poco,

según dice Arnou). Aunque partió en guerra contra los estoicos materialistas —que carecían a sus ojos del prestigio tradicional y eran gente de última hora—, su feamente llamado "panteísmo dinámico" es de cepa estoica, así como otros lugares secundarios de su sistema o ciertos rasgos de la nomenclatura que emplea. También puede descubrirse en Plotino algún aleteo de escepticismo al modo de la última Academia. Todo lo cual no es de extrañar, dada la permeabilidad filosófica de la época. Pero el escepticismo de Plotino más bien parece volcarse en la afirmación de la última síntesis, del Absoluto final, donde todas las enfermedades de nuestra mente se alivian y alcanzan reposo.

V. PERIODO RELIGIOSO: EL NEOPLATONISMO

11. VIDA DE PLOTINO

1. PORFIRIO, el primer biógrafo de Plotino y su discípulo familiar durante los últimos seis años, acaso tiende a santificar a su maestro, aun atribuyéndole milagrosas virtudes. A la vez, quiere convencernos de que Plotino dio sus mejores frutos cuando él, Porfirio, lo frecuentaba, de modo que antes era inmaturo y, más tarde, decadente y senil. Con las obvias reservas que esta actitud nos aconseja, podemos confiar en Porfirio.

El nombre "Plotino" es romano. ¿Descendía el filósofo de aquel liberto que, por gratitud a Trajano, su antiguo señor, tomó por apodo el nombre de la emperatriz Plotina? Del nombre nada puede inferirse. En Egipto, donde vivía el filósofo, era entonces mucha la mescolanza de poblaciones, y como poco antes los egipcios habían dado en adoptar nombres griegos, ahora los adoptaban latinos. Él nunca mentó a su familia ni mencionó su tierra natal, por vergüenza, según Porfirio, de cuanto pudiera recordar los accidentes de la naturaleza, la cárcel corpórea a que Plotino, como ser humano, se veía sujeto. Lo cual es llevar muy lejos una opinión, como hubiera dicho Montaigne. Los cínicos habían desdeñado el dato histórico y se conformaban con un cosmopolitismo sin patria: imagen negativa de universalidad humana. Plotino más bien supera este dato y alcanza un ideal positivo.

Nada se sabe de sus primeros treinta años. Según algunas referencias (Eunapio, siglo iv; el *Suidas,* siglo x; la emperatriz Eudocia, siglo xi), se lo tiene por nativo de Lico, "nomo" de Licópolis, Egipto, donde vino al mundo en 204-5 d. c, bajo el régimen de Septimio Severo. Murió hacia el año de 270.

2. Comenzó su educación en Lico, según toda probabilidad. Luego, en Alejandría, a los veintiocho años, frecuentó a algunos maestros que no lograron satisfacerlo: y al fin, por consejo de un amigo, se acercó a Amonio Saccas, que encendió su vocación y de quien fue discípulo algo más de diez años.

Pero Plotino, cediendo a la fascinación general, quiso un día conocer de cerca el misterioso Oriente, ver y oír a los magos, tal vez a los brahmanes, y se alistó en la expedición militar que el emperador Gordiano, preparaba contra Sapor, el rey de Persia. Gordiano murió asesinado por sus generales a orillas del Eufrates. El joven filósofo pudo escapar en medio de la confusión reinante, para refugiarse en Antioquía.

Al siguiente año, 224 d. C, Plotino se traslada a Roma, donde su éxito fue inmediato y donde había de permanecer hasta su muerte. No querría rivalizar, en Egipto, con su maestro Amonio, si éste aún vivía. Tampoco deseaba seguramente encontrarse con el Diádoco de Atenas, jefe del platonismo conservador. En la capital del Imperio pronto lo rodearon discípulos de calidad, comenzando por el emperador Galiano y Salonina su esposa.

Considerando su valimiento, se atrevió entonces a intentar una segunda aventura, que esta vez recuerda los sueños políticos de Platón junto a los tiranos de Siracusa. Se le ocurrió pedir permiso para fundar, en un desierto de Campania, la nueva ciudad de Platonópolis, según las normas de la *República.* La región era malsana y, por suerte, el emperador negó su consentimiento. El proyecto, aunque algo descabellado, prueba que el místico Plotino tampoco carecía de anhelos sociales y guardaba en el corazón una utopía como tantas que en el mundo han sido: por ejemplo, las Fundaciones de Don Vasco; el Imperio Jesuítico del Paraguay; la Constitución Fundamental de la Carolina del Norte (siglo XVII), derivada de John Locke; el experimento de Pennsylvania, inspirado en la *Oceana* de Harrington, etcétera.

Se asegura que la negativa del emperador fue efecto de intrigas y envidias cortesanas, obra de los "malos mestureros" como decía Cid. En efecto, se acusaba a Plotino —por celos de su favor duda— de interceder siempre en ayuda de los cristianos, aunque hemos visto que no tenían ninguna afición especial para su secta y aun se asegura que la alude al quejarse del "fraude que se está adueñando del mundo".

3. Entre los más allegados discípulos de Plotino figura Amelio, que antes había estudiado en Atenas y profesaba especial admiración a Numenio. Para disipar la leyenda, difundida entre los estudiantes atenienses, de que Plotino —según antes se ha dicho— era un mero imitador de Numenio, Amelio escribió una refutación en forma de carta dirigida a Longino, antiguo condiscípulo de Plotino en las aulas de Amonio Saccas, donde replicaba las diferencias entre uno y otro maestro. Amelio fue, además, el primer editor de las conferencias de Longino, y escribió también algún comentario sobre Platón, verboso y retórico. Pero no siempre sería así, cuando Plotino lo encargó de persuadir a Porfirio sobre cierto importante extremo de la doctrina neoplatónica. Tras una amistosa controversia, Porfirio

cedió y abandonó su anterior creencia en un mundo espiritual independiente del espíritu que lo conoce.

Tendría Porfirio unos treinta años cuando ingresó en la escuela que Plotino había abierto en Roma. Éste andaba ya por los sesenta. Porfirio, a diferencia de su maestro, era escritor fecundo. El exceso de trabajo lo llevó a un extremo de abatimiento que lo hizo pensar en el suicidio. Plotino acudió a acosarlo y le aconsejó unas vacaciones en Sicilia. El remedio produjo efecto, pero impidió que Porfirio acompañara los últimos días de Plotino.

Otros miembros menos eminentes de aquella escuela fueron los médicos Paulino, Eustoquio y Zeto, el poeta y crítico Zótico, Castricio Firmo, Serapión y otros senadores, entre ellos aquel Rogaciano que renunció a las mundanidades para encerrarse en la austeridad filosófica. Tampoco faltaban algunas damas: Plotino, desde luego, hospedaba en su casa a Gemina.

4. El maestro, en sus enseñanzas, usaba de todos los grandes filósofos, aunque daba preferencia y hacía estudiar sobre todo a los platónicos. Sostenía correspondencia con Atenas y otros centros, para mantenerse al día y para discutir puntos de doctrina. Los discípulos eran invitados a escribir tesis contra la astrología, sobre la magia, los errores gnósticos, etc. Pero Plotino, como buen griego, dejaba tiempo a las aficiones privadas y a la meditación. Por su parte, aunque sólo como espectador y oyente, era aficionado al arte, a la música. Tutoreaba a algunos huérfanos de buenas familias. A menudo se solicitaban sus servicios como arbitro en las disputas. No tenía enemigos, salvo algunos colegas opacados por su presencia.

5. Durante muchos años se consagró a las exposiciones orales, y aceptaba las interrupciones que sin remedio cortaban el hilo de sus discursos. Por eso dice Porfirio que él lo incitó a escribir y a poner orden en sus tesis. Aun se asegura que había hecho trato con Erenio y Orígenes para que éstos no publicaran la doctrina de Amonio, que era base de sus lecciones. La verdad es que Plotino empezó a escribir entre los cincuenta y los sesenta, tal vez antes de la invitación de Porfirio, y aun tenía ya redactada buena parte de las *Enéadas.* Pero era difícil leer y copiar aquellos "originales". Plohno tenía una escritura deplorable, la vista débil, escribió de prisa Y de mala gana, sin cuidar la composición ni el estilo, sin corregir nunca. Si sus charlas eran diáfanas y agradables, sus manuscritos —dice Eunapio— resultaban de una concisión enigmática. El encanto de su obra no está en la forma, sino en la sublimidad de los pensamientos. De aquí, a poco que los críticos y comentaristas se descuiden, mil contradicciones y hasta dislates que hacen difícil de transitar este puente entre el paganismo y el cristianismo. Perdonemos, pues, a Porfirio, si no salió tan airoso como Andrónico en sus ediciones de Aristóteles, modelo que pretendía imitar.

Porfirio, desde luego, dividió arbitrariamente la obra en seis libros, cada uno de nueve capítulos (de donde el nombre de *Enéadas* o *Novenas),* sin duda por misteriosas razones de numerología pitagórica, y sin atender a la verdadera unidad de los asuntos.

6. En el grupo de Plotino, el cuidado por la pureza de la conducta parece haber sido mayor que la disciplina intelectual. A Plotino le importaba, sobre todo, conducir a sus discípulos hasta la sabiduría. Su vida, sin extremos inútiles de ascetismo, era ejemplo de sencillez, y su persona respiraba simpatía y buen acogimiento.

Nunca se dejó retratar. "¿No basta —dijo a Amelio— que la naturaleza me haga soportar esta falsa envoltura, y todavía encima he de permitir que se perpetúe la imagen de una imagen, como si valiera la pena?" Pero los discípulos se las arreglaron para que un hábil pintor lo observara, con pretexto de seguir sus lecciones y, ayudado por el mismo Amelio, trazara después la efigie del maestro. Dicen que su rostro reflejaba la dulzura de su carácter.

Era hermoso, atractivo, paciente en las explicaciones, algo nervioso y tímido, no siempre resuelto a desplegar toda su originalidad sacudiendo el peso de las autoridades a que se remitía con respeto. Nada engreído, nunca se dio por inspirado ni mensajero celeste, aunque confesaba que varias veces había creído llegar a la visión trascendente (unas cuatro veces en los últimos seis años, dice Porfirio): estado difícil de alcanzar, que se presentaba por excepción, no podía solicitarse voluntariamente, y aun ahuyentaba al pobre mortal, de modo que el alma parecía retroceder temerosamente ante el éxtasis.

Plotino es un pensador serio, sin aquellas teatralidades que empañan, por ejemplo, el genio de un Empédocles. Se ha dicho que en Píotino no hay asomos de emoción enfermiza. Sin duda que la sola operación racional no le parecía suficiente para llegar a Dios, pero sí la consideraba como una preparación indispensable. Tras el lúcido análisis de la inteligencia, sólo quedaba abrir la ventana y esperar la Visitación.

7. De tiempo atrás, Plotino venía padeciendo alguna dolencia digestiva. Rechazaba los remedios, que le parecían poco filosóficos. Al fin tuvo que retirarse a su casa de campo, en Minturno, cerca de Roma. Se agravó la crisis cuando sus más cercanos amigos estaban ausentes: Amelio, en Siria; Porfirio, en Sicilia; Castricio, en Roma. Su médico Eustoquio apenas llegó a tiempo para oírle decir: "Te esperaba, antes que la parte divina de mi ser se reintegre al Dios universal." Tenía entonces sesenta y seis años.

3. DOCTRINA DE PLOTINO

8. Puesto a interpretar a Platón, como el que pide impulso ajeno para remontarse después por cuenta propia, Plotino refleja necesariamente su índole y las condiciones de su época y su ambiente. Le atraen sobre todo los aspectos místicos y religiosos de su lejano maestro: las alegorías y los mitos que aquél nunca pretendió proponer al pie de la letra, sino como explicaciones metafóricas; y, en general, Plotino se deja llevar por el Platón más pintoresco, el menos riguroso y científico; ya sea el sol del Bien que todo lo vivifica y lo ilumina; ya el drama teológico de la creación, en el *Timeo;* o la caída y reencarnación del alma y su posible escapatoria al ciclo de los renacimientos; la oposición entre espíritu y carne; la salvación o fuga estática del espíritu.

9. El judaismo y el cristianismo enseñan igualmente que Dios baja de su gloria y se mezclaba con los hombres: allá, para hablarles sin ser visto, como en aquella voz que viene de todas partes y de ninguna y pronuncia de repente el nombre de Abraham; acá, revestido en la apariencia humana de Jesucristo para padecer la vida terrestre. Esta intervención de Dios en la historia parecía pueril a los pensadores paganos, y ya los sacerdotes egipcios habían dado una lección de modestia a Hecateo, cuando éste, en el siglo v a. c, se decía nieto de dioses. Los filósofos griegos, antes que admitir el dios histórico y episódico, preferían transformar sus propios mitos tradicionales en alegorías más o menos violentas. Si la humanidad aspira al contacto divino, añaden ahora los últimos autores paganos, es la humanidad quien debe subir, y no Dios quien debe descender. Pero, ¿acaso Dios no se ha rebajado ya en el hecho mismo de la Creación? No, en todo caso, a la manera como lo supone el relato bíblico.

Aristóteles propone un Dios ajeno y frío, cuya perfección se empañaría con sólo ver a sus criaturas. Tampoco es ésta la postura que adoptará Plotino. Para él Dios no "crea" el mundo, en el concepto recibido de la palabra. El mundo deriva de Dios más por plétora que por designio, y mediante el eterno juego de las emanaciones. El ideal de los destinos humanos consistirá, pues, en escalar el camino por donde estas ondas se han volcado, ya mediante los pasos duales de la disciplina y el estudio, ya —en la última instancia este viaje preparatorio— mediante un súbito rapto que es el éxtasis. Mientras para Platón y Aristóteles el fin supremo de la filosofía de modo general y sumario, el conocimiento metódico, para el ne platonismo tal fin supremo está en el vuelo del alma hacia Dio Los intereses religiosos ocupan el primer plano. Las ciencias políticas y las naturales pierden utilidad y sentido.

10. En la "estructura inteligible del universo" que Plotino se ha comprometido a edificar, los resortes maestros son la emanación o *próodos,* la *epistropheé,* el amor y el éxtasis.

a) La idea de la emanación o *próodos* acaso proceda, tanto por lo menos como de las casuales metáforas platónicas, de aquellas religiones solares de Caldea y de Persia, cuya quemadura ya Plotino había sentido en su juventud, cuando se alistó en la recluta de Gordiano. Pero ya el sol y la luz solar de Plotino son meras figuras de dicción, y no expresiones de una tosca adoración naturalista. La luz emana del sol y, sin que éste sufra menoscabo, lleva a todas partes su vivificante caricia. Pues bien, este sol del mundo inteligible que viene a ser el Ente Supremo, también, mediante un acto de plenitud que en modo alguno lo menoscaba, derrama el ser sobre el universo envarias etapas graduales aunque no sucesivas, sino simultáneas. La filosofía de Platón dejaba un abismo entre el espíritu y la materia. Plotino intentará llenarlo.

b) La *epistropheé* es un correlato del *próodos.* Imaginemos que la luz solar, al desprenderse del sol, se percatase de que ha dejado de ser el sol. Aunque el sol nada haya padecido en el trance, la luz solar ha decaído un grado de su dignidad y, si le atribuimos conciencia aunque sólo sea para explicarnos, diremos que la luz solar suspira hacia el sol de que ha brotado. Así, en cada uno de los pisos o niveles del universo que pronto vamos a explicar, lo emanado padece una suerte de nostalgia por el bien perdido y lucha por acercarse lo más posible a la fuente de que procede. Este retorno o vuelta atrás no es aquí un yerro, como en el caso de la mujer de Lot que, en pausa de delectación morosa, se detiene a contemplar un pasado caduco, sino que es lo contrario: es una contemplación anhelosa de lo más excelso. Y en ello consiste la *epistropheé,* una manera de retorno.

En la "evolución" a la moderna, el consecuente importa más que el el antecedente. En la "emanación" plotiniana, el antecedente importa más que el consecuente. La emanación es un egreso; la *epistropheé,* un regreso.

c) Relacionado con los conceptos anteriores, fuego interno de la *epistropheé,* el amor no ha de entenderse como un apetito, sino que corresponde ya cabalmente a aquel "amor intelectual de Dios" que dirá Spinoza: amor de inteligencia, inteligencia de amor, llama de puro espíritu, afán de llegar a la realidad absoluta, voluntad de superación. El amor no cae del cielo a la tierra, antes sube de la tierra al cielo, recorriendo la escala creciente de la realidad y movido por una aspiración hacia arriba, en busca de lo absoluto.

d) Si en la cima está lo absoluto, ¿dónde, para el hombre, está la mayor cercanía posible a lo absoluto? ¿Dónde el punto en que la distinción entre sujeto y objeto —para de una vez bajar hasta las consecuencias lógicas del sistema— es todavía una línea y no es ya una cicatriz? Aquí aparece el éxtasis. El éxtasis confunde nuevamente en uno todos los términos, deja inútil el pensamiento y hace actual, de una sola vez, lo sucesivo en el tiempo —ahora, ayer y mañana—, lo ausente y presente en el espacio. Sujeto y objeto se han acercado así cuanto pueden, y San Juan de la Cruz exclama: "¡Amada en el amado transformada!"

Perfeccionarse es encaminarse a la unidad primera, de que todo proviene. Los estoicos no erraban al apreciar el grado de realidad según el grado de unión entre las partes del ser, desde el montón de piedras —efecto de una mera yuxtaposición— hasta el ente vivo, donde cada miembro obedece a la tensión única del alma. Y bien, la unificación puede todavía ir más allá del ser vivo, y salvar las vallas de lo sensible. Toda unificación relativa supone una unificación de orden superior. En el más allá palpita la posibilidad del éxtasis.

Ha dicho un contemporáneo que la mística profundiza y la filosofía "superficializa". Ésta expresa y expone los tesoros que halla en sus buceos, y los comunica con gustoso altruismo. Aquélla, en cambio, sale de sus fondos submarinos con un balbuceo indiscernible y nos declara que no es posible reducir a explicación racional lo que ha descubierto. Quien no haya probado el éxtasis, no pregunte, pues, a Plotino qué nos ofrece cuando nos ofrece el contacto con la verdadera verdad. Él pretendía haberlo probado, y nunca mostró sus hallazgos: nos muestra el camino y nos invita, eso es todo.

Explicados ya los principales lazos dinámicos que amarran el universo de Plotino, veamos cuáles son los pilares que lo sustentan. Pero acaso la palabra "pilares"' sea poco apropiada, por estática. El universo de Plotino sólo tiene un pilar en lo alto y el resto es como una cascada de realidades, que baja bañando y colmando lechos cada vez más alejados. Es una relojería en marcha que nada puede detener, sino el último tope donde ya la última realidad se enfanga de no realidad.

11. Plotino ha aprendido en Platón aquel concepto de la realidad que, a su vez, Platón abrevó en los eléatas: —Sólo puede realmente *ser* aquello que, en la cabal acepción de las palabras, es increado, indestructible, inmutable, inmóvil, indivisible, inextenso, unívoco enla calidad, singular en la esencia, exento de variabilidad, multiplicidad o alteración alguna.

De aquí que, para Plotino, sólo haya una realidad o ser verdadero, un Ser Supremo que es lo uno, el cual cumple a la perfección los requerimientos descritos. Lo Uno es trascendente, está más allá del universo, fuera de la existencia, muy arriba del pensamiento humano. No es posible definirlo ni calificarlo: no cabe en el lenguaje. Todo predicado que se le atribuya lo limita y lo niega. De él, por emanación, y no por volición creadora, procede una cadena de subrealidades, subordinadas unas a otras. Lo Uno es el Dios de Platón. Inge explica: "Si los griegos hubieran contado con un signo para el 'cero', y si este signo hubiese sido el círculo místico, posible es que los pitagóricos y Plotino se hubieran adelantado a Juan Escoto Erígena y hubieran llamado *nihil* a lo absoluto. Plotino declara que lo Uno es la negación de todo número." Y si *nihil* se confunde con el Ser Supremo o Absoluto, pasamos al enigma a Hegel y demás teóricos de la nada. Lo Uno es la Nada Superesencial.

12. Según se comienza a descender desde lo Uno hasta las últimas cosas materiales —el plano de la extensión es el más abyecto— la primer emanación, el primer peldaño es el *nóus,* la Razón Divina o Inteligencia, en quien residen las Ideas o Formas platónicas. Acaso sea el Dios de Aristóteles. Pero adviértase que lo Uno es anterior a las Ideas y es causa de ellas, por donde nos desviamos un tanto de Platón. Además, Plotino afirma que las Ideas no sólo corresponden a géneros y clases, sino que también hay Ideas particulares. Hay tantas Ideas en el contenido de la Inteligencia divina como hay entidades individuales. Por qué o cómo haya acontecido esta primera emanación en que el *nóus* brota de lo Uno es un misterio cuya explicación no intenta Plotino o sólo la señala figuradamente como un desborde.

13. El segundo peldaño o emanación desprendida a su vez de la inteligencia es el Alma, un Alma universal y no las almas particulares que ella cubre con su manto y de que luego trataremos. El alma es causada por el impulso de las Ideas, que quieren ejecutarse o actualizarse. Así como la Inteligencia era semejante aunque inferior a Dios, así esta Alma es semejante aunque inferior a la Inteligencia. Es la causa Primera de los estoicos, o algo que mucho se le parece. Cuando ella, en *epistropheé,* contempla, hacia arriba, las Ideas de que brota, podemos llamarla el Alma del Mundo; cuando más bien se asoma hacia abajo, llamémosla la Naturaleza. Ella da origen a su vez al mundo de los cuerpos. Pues el Alma es intermedia entre las Ideas y los Fenómenos.

14. Henos, pues, ante las tres hipóstasis de Plotino —lo Uno, la Inteligencia y el Alma—, prefiguración de la "Santísima Trinidad". Esta teoría de las hipóstasis ha sido erróneamente asimilada a la teoría de los mediadores expuesta por Filón Hebreo. El mediador, Verbo que premia o que castiga, se adelanta solícito a nuestras necesidades y sólo se ocupa en el bien humano. La hipóstasis de Plotino no tienen voluntad de bien ni intentan salvar a los hombres. Allá, la devoción semítica del judío de Alejandría; acá, el intelectualismo helénico del "místico de la Razón". Por un instante, al menos, parece que Filón se ha acercado más a la sentimentalidad cristiana. En Plotino, como alguna vez se ha explicado, cada hipóstasis no es más que una contracción respecto a la más baja, una unificación cada vez más alta del mundo, hasta llegar a la unidad absoluta. La visión de las tres hipóstasis, en el concepto de Plotino coloreado por Dante, bien puede figurarse así: al centro, una llama quieta y blanca, cegadora, tan ardiente que los ojos mismos de la Razón no pueden resistirla; en torno, dos círculos concéntricos que ostentan los tintes del arcoíris: el interior, inmóvil; el exterior, girando en cambiantes destellos de pensamientos y de vida.

15. Pero el desborde, necesidad cósmica incontenible, sigue su marcha. El poder formativo del Alma requiere un objeto para su ejercicio. En este punto, y como armazón de los fenómenos o cañamazo donde tejerlos, el Alma da origen a la Materia, última emanación, cosa indescriptible por carecer en sí de carácter o cualidad. Al decir materia", no pensamos en la sustancia definida, consistente, que habíamos conocido, por ejemplo, en Demócrito; no en esta materia que palpamos. La Materia de Plotino se parece más a aquella de que nos habla el *Timeo,* y mucho más a la "materia prima" de que nos habla Aristóteles. Es completa ausencia de forma, es vaciedad e impotencia, masa amorfa de cera donde el Alma, labrando según el modelo de las Ideas que tiene a la vista, impondrá su sello. Así, los °jos en las ideas etéreas y las manos en la primitiva masa material, trabaja al escultor de esta Naturaleza que por todas partes nos envuelve. La Materia de los neoplatónicos carece de contorno y aun de extensión, y es una corporeidad inmaterial, valga la paradoja.

Este substrato inmaterial es ya el principio de lo corpóreo, lo corpóreo como todos creemos entenderlo, y hace que los cuerpos sean lo que son, al ordenarse en fenómenos que apuntan sobre los sentidos. La materia es el *principium individuationis.* Los cuerpos, las cosas en la acepción más grosera e inmediata —cera ya cuajada y limitada en los moldes—, son maridaje de materia y de forma, de irrealidad y realidad. Su capacidad y extensión les es dada por la materia madre. Su esencia o verdadero ser reside en la Forma o Idea de que son parodia. Toda belleza, bondad, regularidad o mérito de los fenómenos deben su ser al Alma del Mundo. Toda fealdad, vileza, sordidez y dolor proceden de la impotencia y flaqueza entitiva de la Materia. Pues si, en el *Parménides,* Platón se pregunta si puede o no haber Ideas de lo negativo, lo malo y lo repelente, Plotino audazmente rechaza la posibilidad de que existan tales Ideas. Esas condiciones, a su ver, no tienen Ideas que las respalden, son billetes sin resguardo metálico, carecen de positiva existencia, no son más que privaciones o ausencias del Ser, desgarrones en la tela de la Natu raleza.

16. Y esto nos enfrenta con el problema del mal. El bueno, como el varón estoico, niega el mal, desoye el sufrimiento, no da crédito a la zona negativa del mundo. Cuando Plotino habla del mal en términos generales, simplemente lo considera como ausencia del Ser; cuando habla del mal en términos morales, tiende a concederle una presencia. La contradicción es sólo aparente y se reduce a un engaño de las palabras. En la metáfora de la luz solar que ilumina todo su sistema, la luz "decrece" al alejarnos del foco; pero también podemos decir que la sombra "aumenta": En los últimos extremos de la realidad, por donde discurren nuestras vidas, ¿qué mucho si la luz llega desvaída e intermitente?

Pero hay más: esta deficiencia del Ser es también indispensable en la economía del universo: 1) Porque sin la sombra no habría luz, y el cambio de

sombra y de luz da relieve y sentido a la percepción del mundo, orienta y hasta embellece la conducta; 2) porque, aceptada la teoría de las reencarnaciones y supuesto que el mal cae hoy sobre la vida del que ayer hizo el mal, resulta más noble un universo donde hay sanciones que un universo donde todo fuera "vida y dulzura" para el malo como para el bueno. Y véase por dónde escuchamos el último eco de la noción trágica —manifiesta en el teatro antiguo—, según la cual el castigo acaba siempre por ejecutarse para restablecer el equilibrio del mundo: ya no en el paso de una a otra generación, sino ahora en el paso de una a otra reencarnación. En cuanto al hecho de que cada existencia olvida las existencias anteriores bien podemos entenderlo como un rasgo de la piedad cósmica (aunque Plotino hubiera preferido extenderlo conforme a un motivo puramente intelectual): no tenemos que habérnoslas con la responsabilidad total y acumulada a lo largo de varios siglos, sino tan sólo con los problemas a la vista: lo que, en la sentencia cartesiana, divide la dificultad en partes; lo que, sentimentalmente hablando, abrevia el dolor.

17. Aplicando el concepto que ya dejamos definido, Plotino niega realidad suficiente al mundo sensible. De paso, argumenta largamente contra el materialismo de epicúreos y estoicos. Advierte que los átomos o los cuerpos, tales como los conciben estas escuelas, son inertes, así como desprovistos de pensamiento, y no pueden consiguientemente explicar por sí solos la vida, la sensación, las cogitaciones y los valores morales. De modo que mal podría el Alma ser propiedad de la Materia, ni, desde luego, una armonía entre elementos materiales, como lo pensaron los pitagóricos: ni tampoco la entelequia o realización de las posibilidades latentes en el cuerpo, según lo afirmaba Aristóteles. Pues es precisamente el Alma quien opera la armonía y determina la plenitud de las capacidades y los elementos corpóreos. Al Alma debe la Materia cuantas características posee enpunto a organización y vida y movimiento. De suerte que es el Alma quien hace posible la existencia del cuerpo, y no al contrario.

De modo que la ciencia física, atenta sólo al mundo sensible, busca la verdad donde no se halla. Sólo volviendo la mirada hacia arriba, hacia el mundo del pensamiento, y tratando de penetrar en él, podremos descubrir la esencia del universo. La naturaleza del mundo no está hecha para soportar la empresa científica.

18. ¿Cuál es el sitio del hombre en esta estructura del universo? El hombre es unión de alma y cuerpo. La onda descendente de las almas particulares es una emanación del Alma del Mundo. Las almas humanas, individualizadas en los cuerpos, anhelan hacia el reino de las Ideas. Pero también sienten el deseo de mejorar la materia, Y así sucede que caigan en la cárcel del cuerpo. El hombre

queda sometido a dos impulsos encontrados, las necesidades inherentes a los procesos físicos, por el cuerpo, y por el alma, la libertad del pensamiento.

Al nacer los cuerpos humanos, las almas dejan su mansión para incorporarse en los hombres. Las almas pueblan las avenidas celestes; Poseen, en diverso grado, la facultad racional, sensitiva y vegetativa, de que resultará su carácter. Descienden, pues, las almas y acontece la encarnación. Entonces podrá suceder que el alma gobierne al cuerpo, conservando el gusto de las especies celestiales, el rumbo de su fuente primera, y anhelando hacia las Ideas. O bien podrá acontecer que dominen los impulsos del cuerpo y el hombre se incline a la animalidad. El alma, en vez de mirar hacia arriba, mira entonces hacia abajo y, atraída por su propia imagen como Narciso, se ahoga en ella. Aquí el descenso de un alma se resuelve en una caída, y el pecado hace su entrada en el mundo. El pianista deja de ver la partitura para verse las manos, y al punto se equivoca.

Y no acontece por capricho, pues la libertad de determinación, como en los epicúreos, está proscrita del universo de Plotino: acontece por libertad de autodeterminación, porque no podría ser de otro modo, a menos que se quebrantase la perfección del edificio, al impedirse en alguna medida que cada naturaleza se realice.

De modo que la disyuntiva de las almas tiene un brazo, el Bien, que lleva a Dios; y otro, el Mal, que encierra a las almas en la rueda de las reencarnaciones. A cada uno de los Grandes Años, más o menos cada diez siglos, acontece otra reencarnación, suerte de Purgatorio terrestre. Hasta que, escarmentadas, depuradas, gastados ya sus apetitos, pulidas las aristas, las almas se hallan aptas para regresar a su fuente: desarrollo de las ideas órficas ya familiares a Platón.

La reencarnación corresponde a la conducta anterior. Los buenos del tipo medio vuelven a ser hombres, a fin de acabar su pulimento; también los perversos, para padecer lo que antaño hicieron al prójimo, como lo hemos dicho. Los ricos ladrones serán pobres. Los asesinos serán asesinados. Los sensuales se convertirán en bestias. Los estúpidos, los que simplemente "vegetaron", en plantas. Las almas estéticas, en aves canoras. Los buenos tiranos, en águilas, los reformadores sociales poco afortunados, en abejas. Los sublimes filósofos, en aves de muy alto vuelo. Es lástima no haberle visto la cara a Plotino cuando escribía estas cosas. Siempre hemos sospechado que sonreía.

En la alternativa del Bien, el alma se escapa del cuerpo, no mediante el suicidio —pues entonces, simplemente, pasaría a habitar otro cuerpo—, sino mediante las andaderas, o más bien las alas de la meditación y el estudio. Se adueña del alma el afán de parecerse a Dios. La filosofía, el camino más corto, enseña o siquiera estimula a transportarse por encima de la materia para alcanzar la visión directa, donde hasta se olvida el pensar.

El alma adquiere, pues, una impregnación sucesiva en todos los paisajes metafísicos que atraviesa: 1) mundo sensible: *a)* en la pasividad del placer, *b)* en el ejercicio de las virtudes sociales; 2) mundo de la reflexión y el recogimiento racional, nivel medio en que el alma es dueña de sí; 3) ascenso al nivel intelectual, esencias finales y datos intuitivos; 4) éxtasis o contacto con el Primer Principio.

19. Tales son los rasgos principales de la filosofía neoplatónica en plotino, su fundador. Para que mejor se aprecie su manera de discurrir, daremos sólo dos ejemplos sobre puntos especiales de interés singular:

a) Uno se refiere a la segunda hipóstasis, o Inteligencia o Razón Divina, y es el punto que desconcertaba a Porfirio, antes de su incorporación en la secta neoplatónica. La Inteligencia es aquello que conoce al Ser. Entre el Ser o inteligible y la Inteligencia existe, pues, una distinción. El Ser es propuesto como la realidad en acto, y luego viene la Inteligencia, cuyas virtualidades se actualizan en aprehender el Ser. Así, al menos, en el platonismo tradicional, donde se pone lo inteligible antes de la inteligencia que lo deglute *(Timeo).* El Demiurgo de Platón parece contemplar fuera de sí mismo y por encima de sí mismo los modelos ideales para configurar las cosas. Plotino, en cambio, se aleja de esta tradición. Ciertamente, se conserva fiel a su maestro cuando pone sobre la Inteligencia una realidad superior en que ella se inspira. Pero esta realidad, lo Uno, no es lo inteligible. Como fuere, la postura de Plotino está ya insinuada en Platón. Pues si el *Timeo* subordina la inteligencia a los moldes ideales extraños, en cambio la *República* hace del Bien el principio común del conociente y lo conocido, como el sol es el principio común de las cosas visibles y de la sensación visual. Y ya Aristóteles funde francamente la Inteligencia y lo inteligible en aquel su Dios cuya única función consiste en pensarse a sí mismo. Pues bien, de parejo modo, en Plotino, la Inteligencia y lo inteligible, el conociente y lo conocido, aparecen juntos y en el mismo nivel. Lo contrario sería levantar todas las dificultades con que tropezaron los postaristotélicos al tratar la teoría del conocimiento. Si lo inteligible está fuera de la Inteligencia, habrá que admitir una Inteligencia sin intelección actual, donde vienen a precipitar los inteligibles como las impresiones precipitan sobre los sentidos. La Inteligencia sería, pues, imperfecta, incapaz de adueñarse eternamente de su objeto, que sólo le llegaría por imagen. Así pues, la *Inteligencia,* segunda hipóstasis, debe sacarse del seno toda la riqueza del mundo inteligible. Y Porfirio se declaró convencido.

b) El otro ejemplo se refiere a la naturaleza o condición de las almas humanas, digamos del alma con minúscula. El desprendimiento del Alma, al emanar de la Inteligencia o Razón Divina, acontece a la vez de un modo general en el Alma del Mundo, y de un modo Particular en las almas humanas. Si la Inteligencia surge de lo Uno como sistema unificado y regular entre las múltiples formas o

Ideas, así el Alma emerge de la Inteligencia como un algo anímico y singular que todo lo abarca y unifica, y que contiene en sí las almas particulares de los seres.

El Alma del Mundo —inmaterial, indestructible y no cuantitativa— aparece, pues, diversificada en multitud de almas individuales y, por eso mismo, repartida en una muchedumbre de cuerpos. De modo que, siendo una en muchas, dista de aquella pura y simple unidad a la que corresponde el concepto de la realidad absoluta. Las actividades psíquicas de las almas, en vez de contemplar de frente lo real, se nos presentan empeñadas en fabricarse laboriosamente una imagen de lo real. Pues ellas están siempre juntando datos sensoriales y acormodando los trozos del rompecabezas en la figura conjunta de las Formas o Leyes, a que estos datos sirven de ejemplo y aplicación. Dejando aparte el hecho de que la conciencia de las almas particulares está llena de percepciones sensoriales y de sentimientos irracionales que le suben del cuerpo —su constante vecindad y mala compañía—, sus procesos de abstracción son todos, técnicamente hablando, discursivos y sintéticos, ocupados en demasiadas cosas, en plantearse probl emas múltiples y en obtener múltiples soluciones. Lo más que el alma acierta a hacer es transformar una desordenada e incoherente muchedumbre en una multiplicidad ordenada y coherente, como la que hallaba Platón en el mundo de las Ideas.

Ahora bien, con la aparición del alma entra en escena un nuevo e importante elemento. En el engendramiento de la Inteligencia por lo Uno, y del Alma del Mundo por la Inteligencia, no ha habido sucesión temporal. Como las personas de la Trinidad Cristiana, "ninguna fue antes y ninguna ha sido después". Las tres hipóstasis son coeternas. Pero ya la operación particular de las almas acontece es el tiempo. El alma del hombre piensa las cosas una tras otra, per cibe uno tras otro los hechos y mantiene sus funciones vitales en suerte de proceso o marcha. El tiempo, dice Plotino, es la imagen moviente de la eternidad. El tiempo es para el alma del hombre lo que la eternidad es para la Inteligencia. Y luego, Plotino entra en consideraciones que hoy sentimos la tentación de confrontar con la "durada real" de Bergson. Pues Plotino piensa que el tiempo no puede abstraerse de la moción, ni ser propuesta aparte de ella como medida del movimiento según lo mantuvo Aristóteles. Es más bien inseparable del proceso sintético y discursivo, del fluir del alma, de su constante transitar entre una cosa y otra cosa. Si el alma lograse identificarse con la Inteligencia en su acción contemplativa y verlo todo en un relámpago, entonces el tiempo quedaría anulado.

Plotino insiste tanto en la unidad del Alma del Mundo como en la multiplicida y variedad de las almas individuales. Éstas, explica, tienen por fuerza que ser distintas y separadas —aunque referidas todas a su común denominador—, pues, de otro modo, cada uno de nosotros experimentaría en sí las experiencias de los

demás, sus sensaciones, deseos, pensamientos, y, en consecuencia, cuanto sucediese en todos los puntos del universo.

Estos dos ejemplos, escogidos entre muchos otros posibles, pueden darnos idea de la marcha discursiva con que la mente de Plotino adelanta por su universo de nociones, abriéndose paso con una paciencia sólo comparable a la probidad y apego con que acoge, acaricia y exprime cada uno de sus argumentos.

20. Nada de lo aquí expuesto significa que Plotino, aunque convencido de que los ideales terrestres son efímeros y deleznables, pensase que el mundo práctico carece completamente de valor. Al fin y a la postre, el total de las cosas es la suma de las emanaciones divinas, y todas las cosas lucen el sello de la divinidad, aunque en relieve más o menos intenso. Pues hay jerarquías, hay lo más alto y lo más bajo. También en el mundo práctico hay encanto legítimo y hay hermosura, si bien referida siempre al ideal que la rige. Plotino ha dejado páginas imperecederas sobre la belleza. Es, después de Platón y Aristóteles, aunque por camino independiente, uno de los fundadores de la filosofía estética; pero sin salir del reino de lo abstracto y sin querer jamás entrar en las artes particulares, de que no parece aquí acordarse, arrebatado por su espiritualidad. En sus libros no han de buscarse, por eso, enseñanzas técnicas de ningún orden. Lo bello, nos dice, no reside en la simetría ni en condiciones plásticas determinadas, sino en la subordinación de la materia al espíritu. El artista no es un mero imitador de objetos sensibles. Su fin es la representación de las Ideas, de que los objetos son copias imperfectas. Así, se levanta hasta la esfera del Alma Creadora y, alumbrado por sus Propias luces, intenta rivalizar con ella. Superado el mundo palpable, se liberta de él y tiende hacia la verdadera patria de su alma.

Esta noción no se encuentra claramente definida antes de Plotino. Es la primer protesta contra esa idea estrecha y falsa que ha dejado su huella en todas las lenguas, pues que todas usan la funesta fórmula: artes imitativas". Es también el remate de toda la cultura antigua, el punto en que por fin se aisla el concepto de la belleza (ya no en homonimia con el bien), concepto que siempre habían respirado espontáneamente los griegos, sin captarlo derechamente en la teoría, y que al cabo se nos explica aquí como la expresión victoriosa del espiritu en las apariencias sensibles. Y nótese que, cuando Plotino cierra el "arco tremendo de las emanaciones", a la hora final del éxtasis y cuando el alma humana retorna a su cielo sumo, parece que todo el desfile de las virtudes se le vuelve cosa instrumental y secundaria, que el bien mismo ha sido superado por otra especie más pura y alta, la cual ya no es el bien sino la belleza, y acaba por concebir a Dios en términos de belleza.

21. Pero en Plotino hay también una doctrina puramente religiosa, yuxtapuesta a su filosofía. Adviértase que, a propósito de lo Uno, no llega Plotino a

pronunciar el nombre de Dios —aunque nosotros lo empleemos para explicarlo— salvo en un pasaje de dudosa autenticidad. En cambio, habla reiteradamente de los dioses a propósito de los astros o las almas desencarnadas que gobiernan el mundo: nueva interpretación del antiguo politeísmo helénico, que él ha hecho suyo aunque no lo haya inventado. Además, Plotino pone cuidadosamente a una parte la especulación sobre los principios, y a otra los actos del culto —sin excluir, junto a la plegaria, la evocación de las almas, la astrología y la adoración de las efigies—, actos cuya eficacia no procede de que una deidad responda a ellos (¿qué caso han de hacer, los astros de la miseria humana?), sino de la simpatía general que liga las cosas existentes. De suerte que el rito, con tal de cumplirse rigurosamente, asume carácter de encantamiento y produce efecto por simpatía.

Realmente, es difícil conciliar esta dignificación de la magia con la sublimidad de su universo inteligible y la deslumbradora grandeza de sus hipóstasis. Cierto: Plotino propone precisamente la filosofía como el mejor medio de conjurar las influencias mágicas que enredan el mundo en un temeroso anillo magnético; pero en esta misma declaración se confiesa envenenado por aquella caliginosa atmósfera de su época.

La ciencia más remota veía en el alma sólo uno de los muchos otros productos de la naturaleza. Para el neoplatonismo toda la naturaleza sólo es real en la medida en que es alma. Pero al aplicar este principio animista a la interpretación de las cosas singulares y procesos del mundo sensible, se perdía la mesura y claridad de la investigación. En lugar de las conexiones causales, surge la acción misteriosa y plena de ensueño del alma cósmica, el imperio de dioses y demonios, la simpatía espiritual de todas las cosas que se manifiesta en hechos prodigiosos. Todas las formas de la mántica, de la astrología, la creencia , en los milagros afluyen a esta concepción de la naturaleza y el hombre parece rodeado de oscuras fuerzas invencibles.

22. Los neoplatónicos procurarán simplificar sus doctrinas y salir al encuentro del pueblo; de donde la obra de Salustio *Sobre los dioses del mundo,* catecismo de divulgación. Pero ya, sin necesidad je estos esfuerzos, el extraordinario poder que Plotino concede al rito era una actitud grata al pueblo y respondía al deseo general de descansar en la magia y en sus engañosas promesas. Por esta inesperada saliente del platonismo han de deslizarse los discípulos, hasta la completa solidaridad con las religiones paganas, precisamente cuando ya se oían venir los pasos triunfales del cristianismo.

Pero las disidencias con el cristianismo no se limitaban a estos aspectos secundarios del neoplatonismo, sino que procedían de regiones más hondas: el cristianismo entiende la Creación *ex nihilo* como un acto voluntario de la bondad

divina. En cambio uno de los dogmas fundamentales de la religión plotinista era la eternidad del mundo, en su orden y manera actuales, como una necesidad cósmica o resultado necesario de la naturaleza de Dios, quien nunca pudo ser ocioso porque hubiera sido imperfecto. Además, admitir la Creación era negar la divinidad de los astros, ¡estorboso juguete!

A comienzos del siglo v d. c, el neoplatonismo acabará por fundirse con la vieja Academia platónica de Atenas, para acompañar los funerales del genio griego. Sus secuaces, que se creían enemigos del cristianismo, transmitirán a los Padres de Occidente, entre otros legados involuntarios, la poesía y el ansia ideal que animaba al autor del *Symposio.*

4. LOS HEREDEROS DE PLOTINO

23. El manejo de las *realidades sensibles* queda relegado a los taumaturgos y charlatanes que cada vez abundan más. Denunciados ya desde el siglo II d. c. en el *Alejandro* de Luciano, serán objeto de medidas gubernamentales y reiterados edictos contra las supersticiones. Por desgracia estas innobles brujerías han dado en llamarse el "helenismo", por oposición al "cristianismo", y destiñen su descrédito, a los ojos de la opinión, sobre la antigua filosofía. Por su parte, los auténticos filósofos, aunque se reservan para sí el especular sobre las *realidades suprasensibles,* que están por encima de la magia, no dejan de hablar con respeto de los taumaturgos, con lo que más bien favorecen la confusión. Y es que, en efecto, hay una confusión verdadera entre la especulación filosófica y el "laboratorio de Canidia". Los dogmas del helenismo han venido a ser: 1) La divinidad de los astros; 2) la eternidad del mundo; 3) el retorno de las almas a la categoría de dioses y mediadores. El pensamiento estará entonces representado principalmente por cuatro neoplatónicos: Porfirio de Tiro, el discípulo de Plotino; el sirio Jámblico, discípulo a su vez de Porfirio; el bizantino Proclo, última lumbrera de la Academia ateniense; el sirio Damascio, último diádoco en Atenas y último maestro en Alejandría. Sólo Proclo muestra alguna originalidad e imaginación.

24. Por lo pronto, Amelio se entretuvo en barajar las hipóstasis del maestro. La Inteligencia, a su entender, debe dividirse en tres entidades: 1) el pensamiento que *es*: 2) el pensamiento que posee a ese pensamiento; 3) el pensamiento que participa en esa posesión y mediante ello logra contemplar el pensamiento que *es*: El primero desea el existir del mundo; el segundo dicta la orden; el tercero la ejecuta. Si aquí deshace en tres una hipóstasis de Plotino, por otro lado se le ocurre reducir las almas individuales al Alma del Mundo, la cual parece identificar con el Logos del "Evangelio bárbaro" o *Cuarto Evangelio.* En el

primer caso, pues, hay mulplicación de entes inútiles; en el segundo, falseo del sistema.

25. Porfirio se llamaba originariamente Malchus, nombre sirio. Nació en Tiro (o en Batanea, Palestina). Estudió bajo Longino en Atenas y continuó en Roma bajo Plotino. Fue editor de las *Enéadas,* que acompañó con una corta *Vida* de su maestro. Se han juntado hasta setenta y siete títulos de sus obras; algunas sólo quedan en fragmentos o en referencias de otros autores:

1) Obras filosófico-religiosas anteriores a su conversión al neoplatonismo: *Filosofía según los oráculos,* curiosas noticias referentes a las prácticas teúrgicas. *Sobre las imágenes,* obra más estoica que platónica, con informaciones respecto al simbolismo de las estatuas, la materia de que están hechas, sus actitudes, colores y atributos.—Tal vez una *Historia de los filósofos* hasta Platón, de que puede ser parte la *Vida de Pitágoras* que aún se conserva.

2) Obras filosófico-religiosas de la etapa neoplatónica: *El camino de la realidad,* sumario en sentencias sobre la doctrina de Plotino, la naturaleza del alma y del mundo inteligible, la impasibilidad del alma aun ante las sensaciones, y su independencia del cuerpo; donde, acentuando todavía por su cuenta la distinción entre lo corpóreo, niega la posible reencarnación del alma en los animales —que Plotino dice aceptar— y prolonga el desfile de las reencarnaciones, haciendo de la carne una pesadísima cruz que hemos de llevar a cuestas más allá del tránsito y hasta el vestíbulo mismo de la redención, en forma de cuerpo sutil. Tampoco admite la unión con la Inteligencia divina, ni cree que pueda, en la vida terrestre, llegarse al éxtasis final. La completa sabiduría, según Porfirio, sólo se alcanza en alguna vida futura- *De la abstinencia,* obra de ascetismo y vegetarianismo al modo pitagórico, que abunda en raras informaciones, especialmente sobre Teofrasto y los sacrificios sangrientos, sólo placenteros a los demonios malvados, empeñados en hacerse adorar y en corromper a los mismos filósofos. Contiene prohibiciones que todavía se hallan en algunas sectas cristianas. Todo goce le parece un pecado. Las carreras de caballos, los espectáculos teatrales, la danza, el amor sexual en cualquiera forma, son abominables y nefandos, lo mismo que los alimentos animales. Este precursor de los más estrechos puritanos se opone también a las prácticas de la religión popular. Cierta carta *De los clamores,* de tono escéptico y relativa a la teúrgia. *Carta a Marcela,* su esposa, una viuda y madre de siete hijos con quien contrajo matrimonio, epístola moral en el tono de la tradición, donde no falta el dios "a la Epicteto" que observa todos nuestros actos. Un ensayo *Sobre el retorno del alma (epistropheé)* citado por San Agustín. El importante tratado *Contra los cristianos* en quince libros, condenado al fuego en 448, pero de que se conservan interesantes fragmentos, donde se ve que Porfirio usaba la crítica histórica "moderna" para establecer, por ejemplo, la fecha tardía del *Libro de Daniel* (así

como, en otra parte, prueba que el *Libro de Zoroastro* es un fraude). Desde luego, el culto de Jesucristo le parece incompatible con el de Asclepio o Esculapio.

3) La ya mencionada *Vida* de Plotino, prólogo a las *Enéadas.*

4) Numerosos comentarios sobre Platón, Aristóteles, Teofrasto, Plotino, de que sólo queda completo —o casi— el consagrado a las *Categorías* de Aristóteles y que tradujo Boecio. A este grupo de obras corresponde la *Isagoge: Introducción a las Categorías de Aristóteles,* considerada como suma autoridad durante la Edad Media y funda mento de toda lógica subsiguiente. Insiste en que lo más general es la verdad más elevada y, metafísicamente, anterior, de que proceden las verdades particulares como en una "deducción creadora". La tesis será determinante en las controversias medievales sobre el realismo. ("Querella de los universales.")

5) Obras varias, como las *Cuestiones homéricas,* un hito en la historia del humanismo y más o menos reconstruidas por la erudición moderna, y como *El antro de las ninfas,* explicación de un pasaje de la *Odisea* sobre los destinos del alma, en forma alegórica. También escribió Porfirio sobre erudición y gramática, y suele atribuírsele la *Vida de Homero* que anda entre las *Moralia* de Plutarco.

6) Obras sobre varias cuestiones técnicas: comentarios astrológicos a Tolomeo, *Harmonica* y *Tetrabiblos, y* un *Tratado de Embriología* que suele atribuirse a Galeno.

26. Aunque poco original y no muy agudo, Porfirio es "polimata" consumado, que sabe manejar sus textos y tienen el buen hábito de citar cuidadosamente sus autoridades. Nos ha trasmitido datos de valor sobre la antigua cultura. De sus escritos resulta que las deida des adoradas por las sectas de su época, y aun los Olímpicos según los entendía y veneraba el vulgo, no eran para él verdaderos dioses, sino espíritus malignos (en cuya existencia creía a ojos cerrados). Como era supersticioso, admitía la validez de los encantamientos, aunque mucho le repugnaran. Por lo demás, no temía usar como símbolos las figuras de la teología helénica (hoy decimos la mitología): El derrocamiento de Urano por Cronos, de Cronos por Zeus, le parecían versiones pintorescas sobre la emanación de lo Uno hacia la Inteligencia divina. Sus alegorías paganas correspondena las alegorías bíblicas de Filón Hebreo. San Agustín, que estudió mucho al anticristiano Porfirio, no escatimó elogios a su talento.

27. Jámblico era natural de la Calcis siríaca y parece que, tras de seguir los cursos de Porfirio en Roma o en Sicilia, fundó en Apamea su escuela propia. De él nos quedan las siguientes obras:

1) Una *Vida de Pitágoras,* fabulosa como corresponde a la inclinación de su mente; el *Protréptico* o exhortación a la filosofía, antología valiosa por sus referencias a los autores que lo precedieron; tres tratados sobre matemáticas.

Estas cinco obras forman parte de una enciclopedia semipopular sobre el pitagorismo.

2) La *Respuesta de Abamón a Porfirio,* en defensa de la magia ritual, generalmente llamada *De los misterios,* que se le atribuye con visos de probabilidad y es una guía de las supersticiones en boga, aunque mal escrita y poco filosófica.

3) Últimas obras: *Sobre el alma* y *Sobre los dioses,* usada ésta por Macrobio y por Juliano: elaborada exposición de la llamada "teología caldea". Finalmente, unos comentarios muy tendenciosos sobre Plotino y Aristóteles, que Proclo cita con frecuencia.

28. Aunque autor superficial e irredimible mistagogo, los sucesores consideran importantes sus contribuciones al neoplatonismo. Por lo pronto, enturbia el sistema de Plotino con fantasías teosóficas y ma nifiesta una inclinación constante a sustituir el misticismo o *theoría* por la magia o *Theourgía.*

Sus reglas sobre el método que debe seguirse para estudiar la obra de Platón, como una verdadera guía espiritual, acaso nos informan sobre una tradición escolar de la época: Escójanse —dice— diez diálogos, comenzando por el *Alcibíades I* (conocimiento de sí mismo) pasando después por el *Gorgias* (virtudes políticas), y acabando con el *Parménides* (el Principio Supremo).

Para Jámblico, la "teología" o panteón pagano ha dejado de ser una mera alegoría y símbolo filosófico, y asume todo el peso de la verdad. Las figuras del politeísmo poseen plena validez metafísica y ocupan un sitio entre las emanaciones del Principio Supremo. A la vez se invierte la relación de la filosofía y la "teología". El sistema metafísico, del cual la "teología" no era antes más que una metáfora, se aleja por el fondo, y los dioses adelantan en muchedumbre exigiendo ser reconocidos. El principal empeño de Jámblico y los que piensan con él es dar fundamento al politeísmo, y por otra parte, a la magia. También el cristianismo —aunque en un sentido diferente— hará de la filosofía una *ancilla* de la fe.

Las riquezas y multiplicidad de los dioses helénicos, sumados a los dioses de los misterios orientales, requería realmente un nuevo sistema, una armadura reformada y compleja que los sustentase y distribuyese. La base había de ser la tríada de Plotino y Porfirio, ya "diferenciada" por Amelio. Inspirado en la teoría pitagórica de los números, Jámblico procedió a conjugar y deducir trinidades. Desde una Unidad superior a lo Uno de Plotino, y tan trascendente que resulta incapaz de comunicarse al universo (verdadera cima vertiginosa) procede lo Uno de Plotino, que es el Bien, el cual trasmite al universo el número y la multiplicidad, y da de sí la Inteligencia. Ésta a su vez se parte en la trinidad del conocimiento, el conocimiento y lo conocido, miembros que se dividirán en tres cada uno. Tal es el .modelo del mundo y la mansión de las Ideas y los Números. De aquí brota el poder creador, análogo al demiurgo del *Timeo,* al Alma del Mundo

plotiniana y a los múltiples dioses interiores al universo, los dioses de la teología helénica, quienes directamente gobiernan nuestros destinos y con quienes la experiencia religiosa toma contacto. Éstos son los dioses que cuentan para los humanos a quienes alzamos templos y consagramos altares, a quienes dirigimos plegarias y dedicamos ritos y sacramentos. Su número corresponde a la suma de los planetas, los signos del Zodíaco y los días del año. Véase a lo que llegó la mezcla del plotinismo, el politeísmo, la numerología taumatúrgica y la astrología.

El alma humana, irremediablemente alejada de todas estas entidades y seres suprasensibles, está rodeada de malos demonios. La escala de la salvación, a que se añade un nuevo grado que es el estado sacerdotal, no basta para conducirnos hasta el asiento de la deidad suprema, ni siquiera hasta el nivel de la Inteligencia. Por mucho que el alma se eleve, se queda por las cimas de la experiencia sensible y en las garras del cuerpo, que cuelga de ella hasta más allá de la tumba y pesa sobre ella para toda la eternidad. El espacio entre el alma humana y el Ser Supremo, en Plotino, era todavía accesible al alma humana, pero aquí no ofrece vado ninguno, no hay redención posible. Peor aún, el alma humana no puede ya alejarse por sí sola y voluntariamente del mal, en busca de una salvación siquiera relativa. Sólo la ayuda de los dioses puede liberarla de las asechansaa demoniacas, y sólo la estricta obediencia a los ritos y sacramentos puede recomendarla a los dioses.

De modo que, si los herederos de Plotino parecen intercalar puntos entre el Ser Supremo y el hombre como para recomponer una línea cortada en tramos, no por eso desean que esa línea nos ayude a la comunicación con lo suprasensible.

29. Jámblico traza claramente la diferencia entre la tradición del platonismo y las adiciones que recibió bajo los filósofos helenísticos. Según los puntos de vista que apenas datan de Numenio, el alma es de idéntica esencia a la realidad superior; es fragmento de la inteligencia divina, diría el estoico. Según la auténtica doctrina de Platón, Aristóteles y aun Pitágoras, el alma es una sustancia distinta y dotada de caracteres propios; de donde la tendencia a intercalar entre ella y el Ser Supremo realidades de jerarquía creciente, tendencia de que tanto abusaron los sucesores de Plotino.

Jámblico, y más tarde su heredero Proclo, procuran coordinar la clasificación aristotélica, que va de lo general a lo particular, con la dialéctica platónica. A este fin, Jámblico prescinde de la dinámica plotiniana, o sea que la emanación y el retorno. Afirma, sí, que todo proceso de producción tiene tres partes: lo que queda, lo que deriva, lo que transforma al derivado. Pero somete estas tres etapas a formas fijas, de modo que cada terna se vuelve un "diacosmos" aparte, y todo el universo, una pila de "diacosmos" superpuestos, en que el inferior es una especialización del inmediato superior. Así, la primera terna contiene un principio de identidad (unidad), otro de diversificación (diada) y, en fin, uno de conversión

(tríada). Abajo, aparece una segunda terna compuesta de tres tetradas: la primera, una unidad de sustancia que es el "cuadrado de dos", en unidad subsistente; la segunda, el producto de dos por dos, diada en marcha; la tercera, década perfecta en conversión (1 + 2 + 3 + 4 = 10). ¿Lo hemos entendido? Más abajo todavía, tenemos una tercera terna: primero, semejanza emparentada con la Identidad; segunda, un elemento anímico que a todo se extiende; tercero, otro que vuelve las cosas a sus principios.

A la tríada plotiniana, que procede por expansión progresiva, Jámblico sustituye así una terna engendrada por la Unidad, que se exande y vuelve sobre sí misma; y a lo Uno, la Inteligencia y el Alma, ustituye el Ser, la Vida y la Inteligencia, en un orden que imita la realidad biológica. Ya la Inteligencia, el último estado, nada engendra, sólo ordena y "revierte".

30. Jámblico creyó en los demonios y en la magia tan firmemente como Porfirio. Tenía fama de médium, taumaturgo, hacedor de milagros, dotado de levitación, capaz de operar materializaciones y de hablar con los espíritus de los muertos.

4. Del siglo IV al siglo V

31. Entre Jámblico y Proclo ha mediado un siglo. ¿Qué pudo acontecer entre tanto? Se dice que, unos veinte años después de la muerte de Jámblico, uno de los seis pretendientes al trono imperial, Constantino, había tenido una visión de la Cruz cristiana, que le prometía la victoria contra su rival Majencio a condición de que la adoptara como estandarte. Constantino siempre había sentido simpatía para los cristianos, entre los cuales se contaba su madre. No le costó trabajo cumplir la condición exigida. Y, en efecto, Majencio no sólo fue derrotado, sino que se ahogó al huir del campo de batalla. La fortuna de Constantino fue en aumento, al amparo del Dios cristiano. Derrotó a los demás rivales uno tras otro, y en 324 se encontró solo a la cabeza del Imperio. Entonces proclamó como religión oficial el cristianismo, aunque sólo llegó a bautizarse a la hora de morir.

Naturalmente, el cambio ofrecía dificultades. Como era humano que sucediera, algunos cristianos, al verse en el poder, resultaron vengativos, dominadores y belicosos. A pesar del concilio de Nicea y a pesar del Credo de Nicea, andaban a palos y a cuchilladas por discusiones teológicas. Los arríanos rechazaron la decisión del Concilio en cuanto a la igualdad, coeternidad y consubstancialidad del Hijo con el Padre y sostenían que el Hijo era segundo en majestad y de sustancia semejante, pero no idéntica al Padre. (Los dos términos griegos apenas se distinguen por una letra: *homoióusion, homoóusion:* peleaba por una *"iota".)* La controversia se agrió en términos de guerra civil. Constantino era católico, pero su hijo Constancio era arriano y, con ayuda de los herejes, acabó por adueñarse del Imperio. Ambos bandos, poco cristianos en sus relaciones mutuas, lo eran menos

cuando se ponían de acuerdo para perseguir a los gentiles. Y tampoco puede decirse que las costumbres sociales hubieran mejorado en nada con el cambio de régimen. Por su parte, los gentiles se mostraban mucho más cuerdos y tolerantes, acaso porque les era ya imposible hacer otra cosa. Recuérdense los lamentos de Libanio ante las constantes tropelías y los abusos de los "caras pálidas" o cristianos. Recuérdense las crueles persecuciones de Constancio y aun de Juliano contra Anastasio, el obispo de Alejandría.

32. Algo debe de haber contribuido aquel espectáculo de violencias para determinar la apostasía de Juliano, el sobrino de Constantino el Grande, quien sucedió a Constancio en 361 y restableció el paganismo como religión de Estado. No fue extraña a su "conversión" —había sido educado en el cristianismo— la influencia del neoplatonismo, a cuyos representantes Máximo y Salustio tuvo por amigos, aunque éste no fuera más que un discreto "vulgarizador" y aquél un charlatán e ilusionista de baja estofa. Pero seguramente que la apostasía de Juliano fue inspirada sobre todo por su ardiente amor para la Grecia de antaño. Juliano era, en el sentido moderno, un helenista, un abuelo de los hombres del Renacimiento. No admitía que Pan hubiese muerto, como lo pretendía una leyenda que databa de tres siglos y medio. Tal vez no era demasiado tarde —se dijo— para pedir a los Olímpicos que ocuparan otra vez sus tronos vacíos. En todo caso, Juliano promulgó edictos de tolerancia y no quiso imponer en todo su rigor la ley del talión, pero hizo cuanto pudo para desarmar el cristianismo y mandó prohibirlo en las escuelas. Además, como era filósofo y escritor, él mismo descendió a la palestra y atacó las tesis cristianas. Entre sus escritos, conocemos un elogio de Constancio y su esposa Eusebia, por cierto dirigido al Rey Sol y a la Madre de los dioses; un *Symposio* o *Kaísares,* sátira contra los príncipes imperiales; el *Misopoógoon,* amarga respuesta a Antióquenes que osó burlarse de la barba filosófica de Juliano; unas *Oraciones y Cartas* a Temistio, al Senado y al pueblo ateniense. Entre sus obras perdidas se cita un relato de su campaña en las Galias y un ataque contra la Iglesia cristiana. Pero Juliano no era ciego para los errores del paganismo y, en sus sueños de reformador, hubiera deseado acoger las virtudes predicadas, si no siempre practicadas, por los cristianos.

Juliano volvió al politeísmo. Pero era el suyo un politeísmo tan transformado, "depurado" y caprichoso que más bien significaba una nueva religión. Mil setecientos años antes, Icnatón había intentado en Egipto una empresa semejante; ochocientos años antes, la intentó Alejandro, y doce siglos después, Akbar, emperador mogol, intentaría en la India. Juliano veía en los dioses unos meros símbolos filosóficos, a la manera de Porfirio: jeroglíficos en imágenes que debían ser descifrados. Todo ello giraba en torno al Rey Sol, eco de los estragos causados por Mitra, el emisario de Ormuz. Las regiones romanas habían llevado por todas partes el culto de Mitra y, como es sabido, este culto estuvo a pique de

vencer al cristianismo en su cuna. Juliano arropó a su Rey Sol con mil nociones simplificadas del platonismo, y añadió por su cuenta algunos enigmas peregrinos. El Primer Principio, en su doctrina, engendra las ideas platónicas y, por emanación, engendra a ese sol que gobierna y anima un mundo de puros intelectos, de dioses y espíritus. La Gran Madre oriental es nada menos ese Primer Principio, y su amor a Atis es la emanación de la Inteligencia Divina. La infidelidad de Atis resulta en la creación del mundo físico; su castración ulterior señala el límite de los poderes creadores y el retorno a la primera fuente. En suma, una religión de gabinete, como en ciertas candorosas sectas de los Estados Unidos y otros países contemporáneos. Juliano deja sentir en algún discurso su impaciencia contra los no cristianos que tampoco parecían dispuestos a entenderlo.

No estaba exento Juliano de supersticiones y creencias vulgares; la magia, las adivinaciones, los presagios habían hecho mella en él, como en sus modelos Porfirio y Jámblico. A pesar de su talento político y militar, era demasiado quimérico. Aun cuando no hubiera muerto antes de tres años, estaba condenado al fracaso. Además, marchaba a descompás con su época; ni pertenecía al hoy, ni al ayer ni al mañana. Era un extravagante. Nos hace pensar en los funcionarios epileptoides que han querido restablecer en las escuelas mexicanas el culto oficial de Quetzalcóatl.

Cinco años después de su muerte, el emperador Valentiniano usa ya con desdén el término "paganos" para los que viven fuera del cristianismo —los patanes, la gente rústica o del "pago"—, pues ya el cristianismo ha venido a ser la aristocracia de las ciudades. Pero, antes, Joviano, inmediato sucesor del Apóstata, había restaurado ya el cristianismo, no sin que ello levantara una marejada de violencias, cuya más ilustre víctima fue Hipatia, cabeza de los neoplatónicos de Alejandría.

Pero las violencias ya eran inútiles: la antigua religión y la antigua hlosofía perecían de muerte natural. Los templos paganos cambiaban de oficio y hospedaban el culto del cristianismo vencedor. ¿No habéis visto en Cáceres, Extremadura, la imagen de Ceres sobre un arbotante a la espalda de la Catedral? El pueblo la ha dejado en su sitio: simplemente se la llamaba ahora "la Virgen de las Ceres". Algo semejante aconteció entonces por todo el mundo grecorromano.

33. La antigua filosofía dará todavía unos últimos destellos. Y esto naturalmente, aconteció en el propio hogar de su grandeza, en Atenas, donde aún chisporroteaban rescoldos. La vieja ciudad, alejada de los vaivenes políticos y convertida en museo de la cultura, había sobrenadado durante años con relativa quietud entre los vaivenes del mundo. El respeto con que el Imperio consideraba sus honrosas canas la mantuvo relativamente a salvo de persecuciones. Aquí, como

últimos sacerdotes del saber académico, bajo la magnífica e inextinta advocación de Platón, oficiaban Siriano y Proclo.

5. LOS ÚLTIMOS SABIOS

34. Siriano comentaba la *Metafísica* de Aristóteles, tratando de ajustar la dignidad entitiva del individuo con la realidad única de los universales que había predicado Platón. El punto de articulación, para Siriano, está en el número. Los entes matemáticos —según el propio Platón— son intermediarios de las dos zonas y participan de ambas. El triángulo no es ningún objeto particular, ni es tampoco la idea de lo triangular. Con todo, es abstracción de los triángulos particulares; y con esa abstracción los matemáticos operan umversalmente sobre todos los triángulos. Además, se lo puede dividir, o añadir para hacer un paralelogramo y, en suma, usarlo de muchos otros modos particulares, lo que no podríamos hacer con la idea de lo triangular. De suerte que aquí nos hallamos en un lugar medianero entre el ser concreto de Aristóteles y el ser universal de Platón. ¿Qué decía el poeta simbolista Stéphane Mallarmé con raro instinto filosófico? "Nombro la *flor,* y al instante aparece en mi mente la ausente de todos los ramilletes." Algo semejante está discurriendo Siriano. Por supuesto, el respaldo de la doctrina es el neoplatonismo, que Siriano desarrollaba en los tratados hoy perdidos sobre el *Parménides* y el *Timeo.* Y de él sólo esto sabemos, gracias a las referencias de Proclo, su discípulo que en muchos sentidos lo supera.

35. De Proclo hemos escrito en otra parte:

Era infatigable, daba al día cinco lecciones y escribía setecientas líneas. Estableció dieciocho argumentos contra la doctrina cristiana de la Creación. Pero entendía que el filósofo es el sacerdote natural de todas las creencias, sean éstas las que fueren. Reclamaba como patrimonio auténtico una religión fundada en todos los credos. Como es bien sabido, tenía entrevistas personales con los antiguos dioses, Pan, Asclepio y Atenea. Gracias a él la Academia seguía abierta para los estudiosos. Su prestigio detenía la amenaza suspendida sobre la cultura pagana. Durante una de sus lecciones, se vio que un resplandor sobrenatural le coronaba las sienes. Pero la sabiduría se mezclaba ya con la magia, esta enfermedad que aflige a las religiones en la infancia y en la vejez.

Esta silueta literaria sirve aquí de mera evocación, y veamos con mayor sobriedad lo que tras de ella se esconde.

Nacido Proclo en Constantinopla el año 412, de familia rica, y destinado primeramente al derecho, se hizo filósofo por vocación. En Alejandría, estudió gramática con Orion y filosofía con Olimpiódoro el Viejo; después siguió los cursos

de Plutarco y de Siriano en Atenas. Sucedió a Siriano como jefe de la Academia ya francamente neoplatónica.

Por su naturaleza, el paganismo puede codearse con otras religiones, pero no el cristianismo. Sin duda el eclecticismo de Proclo no engañaba ya a los cristianos ni podía disimular su verdadero sabor; pues Proclo tuvo que huir de Atenas al Asia Menor para escapar a las persecuciones de los cristianos, aunque volvió después valientemente a continuar sus enseñanzas.

En lo personal, Proclo era afable y atractivo, y se daba cuenta de que era hermoso. Llevaba una vida casi ascética y era sumamente puntual en las observancias de sus ritos: ceremonias mensuales de la Gran Madre; días infaustos de los egipcios; ayunos a fin de mes; oraciones al alba, a mediodía y al anochecer; prácticas teúrgicas que aprendió de Asclepigenia, hija de Plutarco, quien a su vez las había heredado de su padre. Hacía curaciones mágicas, evitaba terremotos, evocaba la lluvia al modo de entonces.

Con todo, y a pesar de estos rasgos al parecer inconciliables con la asepsia mental —amalgama característica de la época—, era un razonador firme y nítido, dotado de elegancia euclidiana, un clasificador de conceptos, un verdadero escolástico del neoplatonismo, y precursor de los más sutiles medievales. Dejó comentarios a Platón: *Timeo, Alcibíades, Cratilo, República* (el mito del libro X); comentarios *Sobre Euclides,* cuyo prólogo es texto capital para la historia de la matemática griega; libros teológicos y, sobre todo, una larga *Teología platónica* y unos breves *Elementos de teología:* obras *Sobre el movimiento físico,* la *Auscultación física, La Providencia y el Hado, Sobre el mal;* disertaciones de astronomía y de gramática, himnos a los dioses, etcétera.

36. Proclo adoptó el método dialéctico inaugurado por los eléatas y desarrollado por Sócrates y Platón. Zenón Eléata demostraba sus tesis por reducción al absurdo. Sócrates y Platón van ahincando el análisis en diálogo de preguntas y respuestas. Proclo deduce y compara las consecuencias a que llega la verdad o la falsedad de un supuesto. Este "interrógate a ti mismo" —última transformación de la antigua sentencia délfica— acaba en distinguir dos órdenes de experiencia: la sensible y la intelectual. De aquélla, aplicada al mundo físico, resulta la "fisiología"; de ésta, aplicada al mundo inteligible, la "teología".

El artificio principal de Proclo consiste en escalonar los términos del más general al más particular, pero para él la relación genérica es relación causal, y hace de la lógica deductiva una metafísica, al modo de Porfirio. Su teorema de la trascendencia dice así: "Un término igualmente presente en todos los términos de una serie sólo puede esclarecerlos a todos a condición de que no exista solamente en alguno de ellos ni en todos a la vez, que sea anterior a todos." En suma, el realismo platónico: no puede haber cosas buenas si antes no hay la bondad, ni cosas eternas si antes no hay la eternidad, etcétera.

El sistema se nos presenta armado con sus tríadas a metralla y su máquina de tres resortes para explicar el proceso emanante de los seres: 1) la identidad, subsistente y no participante o comprehensión del concepto; 2) la diversidad participante aunque diferente o extensión del concepto; y 3) la vuelta a lo idéntico o *epistropheé,* o lo participado, síntesis de comprehensión y extensión. Al aplicar este esquema sobre las hipóstasis plotinianas, Proclo añade nuevos elementos (intercala las Ideas-Números de Platón entre lo Uno y la Inteligencia), cambia el orden de algunos, estrella en tríada cada Vel de realidad descendente, y arroja por estas escalas la circulación de un enjambre de "hénadas", que son dioses, vehículos de la manación. La tríada, ya usada por Plotino, llega a ser en Proclo —*como* en Hegel— una verdadera obsesión, de modo que todo lo muestra y lo escamotea en tres tiempos. Si habla de la vida —una Je sus palabras más sugestivas— dice que toda vida consiste en un establecerse, un alejarse y un volver: *Monée, próodos* y *epistropheé.* Si del concepto sobre la sencillez —una de sus más profundas palabras—, que la sencillez está en lo más alto y lo más bajo, y lo intermedio es la zona de las complicaciones. Si de los atributos de la realidad o esencia divina de las cosas, que se reducen a tres fundamentos —Bondad, Sabiduría y Belleza: *Agathótees, sophía, kállos*— y operan mediante tres principios auxiliares: —Fe, Verdad y Amor: *Pístis, Aleetheia, Éroos.*

37. Los neoplatónicos se repiten tanto entre sí, con nuevas o con distintas palabras, que no vale la pena de entrar en mayores explicaciones sobre este capítulo mortecino de la filosofía helenística en que Alfred Weber hallaba con razón una manifiesta pedantería senil; aun cuando no pueda negarse a Proclo cierto talento literario, última resistencia a la muerte. Aquella su aparente perfección externa y automática muchas veces está hecha de verbosidad y esconde una escasa sustancia. Cuando vamos a celebrarle un hallazgo, resulta que el hallazgo procede de Plotino, de Porfirio, de Jámblico. Su autoridad como expositor y conocedor del neoplatonismo es aceptada por todos. Su involuntaria felicidad de expresión —cuando se olvida de sus compromisos con el sistema— no siempre ha sido señalada. La superfetación con que se embaraza, a fuerza de querer añadir algo por su cuenta a la doctrina que expone, no ha recibido toda la censura que merece. Sus tríadas, sus series, "hénadas", imparticipantes, participantes y participados; sus perhipóstasis encaramadas en la hipóstasis; su misma preciosa teoría de la estación, la procesión y el retorno, no logran "dar cuerda" a su universo, que parece una configuración jurídica, una coagulación de aquel universo fluido Y moviente que nos había descubierto Plotino. Si llega a arrojar por la borda y a sacudirse aquel estorbo de albardas sobre aparejos, hubiera sido un gran escritor.

38. Los sucesores de Proclo fueron Damascio, Olimpiódoro el Menor y Simplicio. La obra inmensa de Damascio —en ciertos respectos, de una novedad y una profundidad singulares— llegó a deshora y cuando ya nadie prestaba oídos a los filósofos paganos. Representa un anhelo de simplificación y una reacción saludable contra Proclo, aun cuando todavía se empeñe en buscar fundamento a la teología griega y a las religiones de Oriente, así como en buscar denominaciones comunes que acerquen entre sí a las numerosas deidades sin empleo. Si Jámblico alza como un ápice la vertiginosa Unidad por encima de lo Uno, Damascio pone sobre lo Uno, como una corona sobre otra corona, lo Inefable. La sola palabra parece que trae un alivio y esparce por toda la doctrina una fresca brisa. La cadena de la emanación se establece ahora en términos de Inefabilidad descendente, de lo Inefable a lo Uno, de lo Uno al Ser, del Ser a la Vida, de la Vida a la Inteligencia. El universo vuelve a agitarse, aun cuando tenue y adelgazado. Pero la simplificación de Damascio alcanza tal extremo que barre en buena parte el neoplatonismo; como si la filosofía agonizante quisiera deshacer las huellas de sus propias pisadas.

Con Olimpiódoro, los dioses se desvanecen de nuevo en símbolos y en metáforas: ya se van alejando, camino de su inevitable crepúsculo. Simplicio, por su parte, ya no es más que un paciente catedrático, a vueltas con su Platón, su Aristóteles, sus estoicos.

39. Un día los últimos sabios de Atenas se encontraron ante las puertas cerradas de su Academia, aquella Academia que Platón fundara hacia 385 a. c, y que ahora el emperador Justiniano mandaba clausurar por edicto del año 529 d. c. Los últimos sabios buscaron refugio en Persia, pero no encontraron allá el ambiente propicio y filosófico que esperaban. El rey Cosroes los comprendió, y como acababa de firmar la paz con el Imperio Romano, logró que en el tratado se añadiera una cláusula para conceder a los filósofos el regreso a la patria y la garantía de sus personas. Y ellos volvieron a Alejandría, centro en todo caso algo más distante que Atenas de Constantinopla, donde se consagraron mansamente a la erudición y al aula, procurando no dar lugar a que se les acusara de proselitismo pagano, y donde desaparecen de la historia. "La verdad —hemos dicho en otra parte— es que los filósofos llevaban la muerte en el alma y, como los buenos capitanes, montaban la guardia sobre el puente, mientras acababa de hundirse, abierta por los flancos, la nave de Grecia." Sigue un silencio de dos siglos. Se ha cumplido la palabra profética con que Juliano dijo adiós a la vida: "Triunfaste, Galileo."

14-III-1954